

باسمه تعالی

# شناسنامه کتب خطی (مجموعه)

| | | |
|---|---|---|
| ۱. عنوان | سرمایه ایمان | |
| مؤلف | عبدالرزاق لاهیجی | شارح: |
| محشی / مترجم | | موضوع: حکمت |
| کاتب | | زبان: فارسی |
| تاریخ تحریر | | از برگ ۱ تا ۴۵ |
| خط / سطر | نستعلیق / ۲۲ | شماره عمومی ۴۲۹۹۸ |
| ۲. عنوان | ترجمه اعتقادات | |
| مؤلف | شیخ صدوق | شارح: |
| ~~محشی~~ / مترجم | میرزا محمد علی بن محمد حسنی یزدی | موضوع: عقاید |
| کاتب | | زبان: فارسی |
| تاریخ تحریر | | از برگ ۴۶ تا ۶۹ |
| خط / سطر | نستعلیق / ۲۱ | شماره عمومی ۴۲۹۹۹ |
| ۳. عنوان | ترجمه اصول دین | |
| مؤلف | شیخ احمد احسائی | شارح: |
| ~~محشی~~ / مترجم | محمد بن علی یزدی مشهور به رشید | موضوع: حکمت |
| کاتب | | زبان: فارسی |
| تاریخ تحریر | | از برگ ۷۰ تا ۸۶ |
| خط / سطر | نستعلیق / ۲۲ | شماره عمومی ۴۳۰۰۰ |
| ۴. عنوان | انیس الموحدین | |
| مؤلف | مهدی بن ابی ذر نراقی | شارح: |
| محشی / مترجم | | موضوع: حکمت |
| کاتب | | زبان: فارسی |
| تاریخ تحریر | ق ۱۲۳۹ | از برگ ۸۹ تا ۱۲۲ |
| خط / سطر | نستعلیق / ۲۲ | شماره عمومی ۴۳۰۰۱ |
| کاغذ | نباتی | طول / عرض: ۲۹ × ۱۹ |
| جلد | تیماج | تاریخ اهداء: مهرماه ۱۳۸۹ |

ملاحظات

* ذیل رساله سوم دو رساله کوتاه با عنوان (تعریف برزخ و احکام اولاد زنا در آخرت) ضمیمه شده است.

اهدائی: سید مسیح الله علوی عراقی

تنظیم کننده: خبازیان



باسمه تعالی

## شناسنامه کتب خطی (مجموعه)

| | | |
|---|---|---|
| ۱. عنوان | سرمایه ایمان | |
| مؤلف | عبدالرزاق لاهیجی | شارح: |
| محشی / مترجم | | موضوع: حکمت |
| کاتب | | زبان: فارسی |
| تاریخ تحریر | | از برگ ۱ تا ۴۵ |
| خط / سطر | نستعلیق / ۲۲ | شماره عمومی ۴۲۹۹۸ |

عمل

**ماية ايمان در اصول ضروريه** بسم الله الرحمن الرحيم **اعتقاديه از تاليفات مولانا ملا عبد الرزاق اللاهيجي ره**

والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين چنين گويد العبد الملتجي عبد الرزاق [illegible] عده

زاده الله توفيقا وجعل له الخير في كل الامور رفيقا كه چون اختصاص

يدى

قديمى وشيوه [illegible] در خزانه هيچ پادشاهى نيست افتاده از حوصله فهم

مبتديان كه بجهه ايشان ر [illegible] تحفه گرامى باب متهيان است كه از تشويش ظلمت

اختلافات وگرد وغبار شكوك وشبهات د [illegible] مند والتماس نمود كه در اعتقا [illegible] ساله

كه بضبط مبتدى اقرب وبفهمش اسرع بود ومنحصر باشد در [illegible] اصول ايمان كمتر [illegible] بوده در

هر [illegible] بدليلى كه اقوى بود وهيئات شكل اول يا قياس استثنائى كه هر دو [illegible] باشد نشسته شده [illegible] عن

امر مطاعش را بنوشتن اين نسخه كه موسوم است بسرمايه ايمان شروع افتاد وبعد از تمهيد مقدمه بموافقت اصول خمسه

پنج باب مرتب شد **مقدمه** در بعضى از اصطلاحات منطقيه وبيان هيئات شكل اول قياس استثنائى بدانكه چون واجبات

بر دو گونه است علمى كه اعتقادات مخصوصه است وعملى كه عبادات معلومه است ومقصود ما درين رساله نيست مگر بيان

اعتقادات واعتقادات تصديقاتيست نظريه كه محتاج است بدليل پس لابد است اول شناسانيدن معنى تصديق

ونظر ودليل پس گوئيم علم صورتيست حاصله از شيئ در ذهن اگر صورت حكم شيئ باشد بر شيئ ديگر تصديق باشد والا تصور ودر

هر تصديق لابد است از محكوم عليه ومحكوم به پس تعبير ازو بلفظ مركب توان كرد وآن را قضيه گويند واز تصور تنها تعبير

بلفظ مفرد



بلفظ مفرد كنند وگاه بلفظ مركب نيز كنند ليكن در حكم مفرد باشد وتصور يا كلى بود يا جزئى كلى معنى واحد باشد كه بر موجودات كثيره صادق

تواند آمد چون معنى انسان وجزئى معنى واحد باشد كه جز بر يك موجود صادق نتواند آمد چون معنى زيد وآن موجودات كثيره را

افراد آن كلى خوانند پس فرد معنى كلى باشد كه بآن ضم شود معنى ديگر كه مجموع بر زياده از يك موجود صادق نيايد ويا بر موجودات

كثيره كمتر از موجودات اول صادق آيد مثال اول زيد نظر بانسان ومثال دويم انسان نظر بحيوان پس فرد گاه كلى باشد وگاه جزئى

وآن معنى را كه چون بكلى ضم شود ويرا جزئى گرداند تشخص خوانند چون خصوصيت زيد كه بر معنى انسان ضم شده وآن را زيد گردانيده

وآن فرد را باين اعتبار شخص گويند پس جزئى وشخص يكى باشد ومعنى كلى تا مشخص وجزئى نشود موجود نتواند شد وهر معنى كه

مشخص شود وموجود گردد وآن معنى را بدون تشخص كه با وضم شود حقيقت آن شخص خوانند پس كلى اگر تمام حقيقت افراد خود

باشد آن را نوع حقيقى خوانند چون انسان واگر بعضى از حقيقت افراد خود باشد ومخصوص بحقيقت واحده باشد آن را فصل قريب

خوانند چون ناطق نظر بافراد انسان واگر شامل حقايق مختلفه باشد وتمام حقيقت مشتركه آن حقايق مختلفه باشد آنرا

جنس خوانند چون حيوان نظر بانسان وفرس وبقر وغير ذلك واگر بعضى از حقيقت مشتركه ميان حقايق مختلفه باشد آنرا

فصل بعيد خوانند چون حساس كه بعضى از معنى حيوان است نظر بافراد مختلفه حيوان وجنس نيز قريب وبعيد شود چون

حيوان وجسم نامى نظر بانسان ومنتهى شود در طرف بالا بجنسى كه بالاتر از آن جنس ديگر نباشد وآن را جنس عالى

وجنس الاجناس خوانند چون جوهر نظر بانسان ودر طرف پايين بجنسى كه پايين تر ازو جنسى نبود وآن را جنس سافل گويند

وبالا وپايين در معانى بكثرت وقلت افراد متحقق شود وهر جنسى كه مابين جنس عالى وجنس سافل باشد جنس متوسط خوانند

ومجموع اجناس مترتبه غير جنس عالى را انواع اضافيه نيز گويند ونوع اضافى تمام حقيقت مشتركه كه باشد در تحت تمام حقيقت

مشتركه خواه مشترك ميان افراد متفقة الحقيقه باشد وخواه مختلفة الحقيقه پس هر نوع حقيقى نوع اضافى باشد وهر نوع اضافى

نوع حقيقى نباشد وانواع اضافيه نيز در ترتيب منتهى شوند از طرف بالا بنوعى كه بالاتر ازو نوعى نباشد وازان نوع عالى خوانند

وآن نوعى بود كه در تحت جنس عالى باشد وواسطه واز طرف پايين بنوعى كه پايين تر ازو نوعى نبود وآن نوع حقيقى باشد

وآنرا نوع سافل ونوع الانواع گويند واگر كلى نه تمام حقيقت افراد بود ونه بعضى از حقيقت افراد بلكه خارج بود از حقيقت

افراد آن را عرضى گويند ودر مقابل آن هر كلى را كه تمام حقيقت يا بعض حقيقت بود ذاتى خوانند وعرضى اگر مخصوص

حقيقت واحده باشد خاصه بود والا عرض عام چون ضاحك وماشى نظر بافراد انسان وقضيه اگر هر يك از طرفينش

مفرد يا در حكم مفرد باشد حمليه بود وجزو اول را موضوع وجزو دويم را محمول خوانند چون زيد كاتب والانسان حيوان ناطق

واگر هر یک قضیه باشند شرطیه یا متصله اگر حکم باتصال بین الخبرین باشد چون ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و یا
منفصله اگر حکم بانفصال بود چون العدد اما ان یکون زوجا واما ان یکون فردا و هر کدام موجبه باشند اگر حکم بایجاب
حمل واتصال وانفصال بود چون مثالهای مذکوره وسالبه اگر حکم بسلب اینها بود چون لیس زید بکاتب ولیس ان
کانت الشمس طالعة فاللیل موجود ولیس اما ان یکون العدد زوجا ومنقسما بمتساویین و در متصله جزو اول را مقدم
وثانی را تالی گویند ودر منفصله متعین نباشد بلکه هر کدام هر کدام تواند شد و موضوع قضیه حملیه اگر جزئی باشد قضیه شخصیه
بود واگر کلی باشد پس اگر حکم بر افراد باشد محصوره بود و یا کلیه اگر بر جمیع افراد بود و یا جزئیه اگر بر بعضی از افراد بود
و یا مهمله اگر اشعاری بکل وبعض نبود واگر حکم بر افراد نبود بلکه بر طبیعت بود طبیعیه باشد چون الانسان نوع ودر
شرطیه تقادیر بجای افراد بود پس اگر حکم بر تقدیر معین باشد شخصیه بود چون ان جئتنی الیوم اکرمتک واگر حکم بر
جمیع تقادیر باشد کلیه بود چون کلما جئتنی اکرمتک واگر بر بعض غیر معین جزئیه چون قد یکون اذا جئتنی اکرمتک
واگر مطلق باشد مهمله چون ان جئتنی اکرمتک وتناقض اتفاق دو قضیه باشد باهم در جمیع امور مگر در کیف وکم و
در تناقض شخصیتین اختلاف در کیف و بس بود ودر مهملتین تناقض نبود وعکس قضیه تبدیل طرفین قضیه بود با بقای
کیف وصدق و هر یک از تصور وتصدیق ضروری باشد اگر حصولش موقوف نبود بنظر و بدیهی نیز گویند
چون تصور حرارت وتصدیق النار حارة ونظری باشد اگر حصولش موقوف بنظر بود وکسبی نیز گویند چون
تصور روح وتصدیق الروح مجرد ونظر ترتیب صور حاصله است جهة حصول صورت غیر حاصله مثال
نظر در تحصیل [illegible] در ترتیب صورت حیوان وصورت ناطق تا حاصل شود صورت انسان هر کسی را که حاصل نشد
اورا هر یک ازان دو صورت بدون صورت انسان ومثال نظر در تحصیل تصدیق ترتیب العالم متغیر وکل متغیر
حادث تا حاصل شود العالم حادث برای کسی که هر یک از آنها این حاصل شود مراورا وصور مترتبه را در تحصیل
معرف در تحصیل تصدیق حجت ودلیل گویند و چون تعبیر کرده شود اول را قول شارح ودویم را قیاس گویند ومقصود از
تعریف یا حصول کنه بود یا تمیز تام پس معرف باید که اسبق بود در معرفت ومساوی در صدق وموجب مساواة
یا فصل قریب یا خاصه اگر فصل قریب باشد معرف را حد گویند اگر با جنس قریب باشد تام والا ناقص واگر
خاصه باشد رسم بود با جنس قریب تام وبدون آن ناقص وعرض عام در تعریف واقع نشود چه نه در افاده کنه دخل
دارد ونه در افاده تمیز بخلاف جنس بعیده و چون قیاس قولیست دال بر تصدیقات مترتبه که مؤدی شوند بیقینی
وجود

مجهول



مقدمه در بعضی اصطلاحات منط

مجهول وهر تصدیقی مدلول قضیه پس قیاس مرکب باشد از قضایا و چون تصدیق مؤدی الیه معبر شود قضیه دیگر شود
لازم ازان قضایا چنانکه مدلولش لازم بود از مدلولات آن قضایا و یا خارج بود ازان قضایا چه مؤدی الیه خارج از
مؤدی باشد لامحاله پس هر یک ازان قضایا را مقدمه آن قیاس وآن قضیه لازمه را نتیجه آن قیاس ومطلوب نیز
گویند وقیاس اقترانی بود واستثنائی واقترانی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه دراو بالفعل موجود نبود واستثنائی آن
بود که نتیجه یا نقیض نتیجه دراو بالفعل موجود بود ومقدمه مستقله نبود واگرنه مصادره بر مطلوب اول لازم آید بلکه
جزو مقدمه بود وهر مقدمه که جزو او قضیه بود شرطیه باشد پس لازم باشد که یکی از مقدمات این قیاس شرطیه بود
ومقدمه دیگر حملیه بود مشتمل بر استثنائی عین مقدم این شرطیه یا بر نقیض تالی وی وبیان انقسام قیاس باقترانی
واستثنائی آنست که هرگاه قضیه مطلوب نظری باشد محتاج شویم بوسطی یعنی امری که مستلزم ثبوت محمول مطلوب
که نامش اکبر است برای موضوع مطلوب که نامش اصغر است باشد وان وسط گاه بود که مفردی باشد که محمول
یا موضوع تواند شد مر اکبر یا اصغر را وبهر تقدیر وسط مقارن هر یک تواند شد و چون مقارن شود قضایای متعدده
بهم رسد که مستلزم نتیجه یا نقیض نتیجه نتواند بود بسبب اشتمال بر امر مغایر وقیاسی که از ترتیب آنها بهم رسد اقترانی گویند
وگاه باشد که وسط قضیه باشد و محمول بر اکبر واصغر نتواند شد و چون مستلزم مطلوبست باید ملزوم مطلوب
باشد یا لازم نقیض مطلوب تا از وضع او بر تقدیر اول ورفع او بر تقدیر ثانی ثبوت مطلوب لازم آید و چون تلازم
میان دو قضیه متحقق باشد عقد شرطیه متحقق شود که از وضع مقدم او یا رفع تالی او انتاج مطلوب ممکن گردد پس از
آن قضیه شرطیه با وضع مقدم یا رفع تالی که کلمه استثنا افاده آن کند قیاسی حاصل شود منتج مطلوب وآن را
قیاس استثنائی گویند مثال قیاس استثنائی که از رفع مقدم منتج باشد لو کانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لکن الشمس طالعة نتیجه فالنهار موجود مثال استثنائی که از وضع تالی منتج باشد همین شرطیه با ضم لکن النهار
لیس بموجود نتیجه فالشمس لیست طالعة وقیاس استثنائی بهمین دو هیأت بیشتر واقع نشود و چون نتیجه اش
از وضع مقدم یا از رفع تالی لازم شود بدیهی الانتاج باشد چه استلزام وجود ملزوم مر وجود لازم را واستلزام
رفع لازم رفع ملزوم را بدیهی است لامحاله وهمچنین است اگر شرطیه منفصله باشد وان گاهی باشد که میان
قضیه مطلوب وقضیه وسط انفصال باشد وانفصال نیز حکم استلزام دارد و تفاوتی نیست مگر در دو چیز
[illegible] وضع مستلزم وضع ورفع مستلزم رفع بود واینجا وضع مستلزم رفع است ورفع مستلزم وضع ودویم

انکه چون در لازمیت ملزوم برای ملزومیت و لازم برای لازمیت متعین است لهذا از وضع هرکدام وضع و از رفع
هرکدام رفع آن دیگر لازم نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع ملزوم لازم آید و چون نسبت
انفصال منفصلتین یکیست لهذا از وضع هرکدام رفع آن دیگر و از رفع هرکدام وضع آن دیگر لازم آید مثال
استثنائی منفصل هذا العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا لکنه زوج نتیجه فلیس بفرد او لکنه فرد فلیس بزوج و اما
قیاس اقترانی چهار هیات واقع شود که اشکال اربعه از ان منعقد گردد چه شکل عبارتست از هیات اقترانی اوسط
با نتیجه یا با موضوع مطلوب که او را اصغر گویند و یا محمول مطلوب که او را اکبر گویند بوضع یا بحمل و قضیه بهم رسیده
از اقتران با اصغر را صغری و با اکبر را کبری خوانند پس اگر محمول باشد در صغری و موضوع در کبری شکل اول باشد
و عکس وی رابع و محمول در هر دو طرف ثانی و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اول کل عالم متغیر و کل متغیر حادث
نتیجه کل عالم حادث مثال شکل دویم کل عالم متغیر و لا شیء من القدیم متغیر نتیجه فلا شیء من العالم بقدیم مثال شکل ثالث
کل انسان حیوان و کل ناطق انسان نتیجه فبعض الحیوان ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان و کل ناطق حیوان
نتیجه فبعض الحیوان ناطق و هر شکل از این اشکال را شرائط متعدده معتبر است در انتاج و انتاج شکل اول
بدیهی است و غیر آن نظری اما بداهت اول بنا بر انکه در مثال مذکور مثلا هرگاه هر فرد از افراد متغیر حادث باشد و عالم
با سره فردی از افراد مفهوم باشد پس بالبدیهه عالم نیز حادث باشد و اما نظریت ما بقی ظاهر است از نظر در
امثله مذکوره و اما چون درین رساله شرط کرده ایم که از اشکال اربعه استعمال غیر شکل اول نکنیم لهذا از بیان شرائط
آنها که طولی عظیم دارد اعراض نموده گوییم شرط شکل اول در انتاج دو امر است یکی ایجاب صغری و دویم کلیت
کبری اما وجه اشتراط امر اول آنست که در مثال مذکور مثلا اگر صغری موجبه نباشد بلکه سالبه باشد حکم حدوث
از اکبر سرایت باصغر نتواند کرد چه هرگاه عالم متغیر نباشد و متغیر حادث باشد لازم نیاید سرایت حدوث بعالم
که بالعرض از افراد متغیر نیست و اما وجه اشتراط امر دویم آنست که در مثال مذکور اگر متغیری حادث نباشد بعد کبری
که هر عالم متغیر باشد لازم نیاید حدوث عالم چه تواند بود که از جمله افراد متغیر فردی نباشد که حادث است
بلکه فردی باشد که حادث نیست **باب اول** در توحید و مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود
متصف بصفات کمال منزه از شریک و صفات نقص و زوال است و این معانی در چند فصل مبین شود
**فصل اول** در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی یافت





شدن است و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد وجود ذهنی گویند و اگر در خارج اندیشه باشد وجود خارجی
و آن چیز یافت شده را ماهیت و شیء خوانند و مراد از ماهیت در مقابل وجود بغیر از این نیست و چون
معنی وجود دانستی معنی عدم در مقابل آن باشد یعنی یافت نشدن شیء و باید دانست که این معنی وجود که
یافت شدن است در خارج اندیشه یافت نتواند شد چه انچه در خارج یافت شده شیء است نه یافت
شدن شیء بلکه یافت شدن معنی است که جز در اندیشه یافت نشود و هرگاه دانستی که مراد از لفظ وجود یافت
شدنست ظاهر شد که معنی وجود بدیهی التصور است و مقدم بر همه تصورات باینمعنی که هیچ چیز در ذهن
نتواند در آید که یافت شدن با او نباشد چه همین در آمدن در ذهن یافت شدن در ذهن است پس اگر یافت
شدن نظری میبود بچه چیز تعریف او میسر میشد و حال انکه واجب است در آمدن معرف در ذهن پیش از
معرف اگر گویند از بودن یافت شدن در ذهن لازم نیست معلوم بودن او گوییم علم نیست مگر یافت شدن
در ذهن پس چون معلوم نباشد اگر گویند که علم باشد علم بعلم نیست گوییم علم بعلم از التفات نفس بهم رسد و
مکتسب است از التفات کردن نفس و معلوم شدن علم نیز و حال انکه نظری آنست که ممکن نباشد معلوم شدن
او بی نظر و چون اینجمله دانستی بدانکه وجود در همه اشیاء بهمین معنی است و اینمعنی در همه اشیا یکیست چه یافت
شدن انسان مثلا در معنی یافت شدن بعینه یافت شدن فرس است اگرچه انسان غیر فرس باشد و این
بغایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و وجود اینهمه اشیاء یکیست و مختلف
نشود مگر باضافه اشیاء و چون معنی وجود ذهنی و خارجی دانستی بدانکه چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی
بخارج اگر وجود در خارج مراو را ضروری و عدم ممتنع باشد نظر بذات وی کرده با قطع نظر از همه امور خارجه
از ذات آن مفهوم را واجب الوجود گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود ممتنع نظر بذات وی کرده با قطع
نظر از غیر آن مفهوم را ممتنع الوجود خوانند و اگر هیچ یک از وجود و عدم ضروری نباشد و ممتنع نیز نباشد
آن مفهوم را ممکن الوجود گویند و از انچه گفتیم ظاهر شد انحصار موجود خارجی در واجب و ممکن و اعمیت
موجود مطلق از موجود خارجی چه ممتنع الوجود چون مفهوم است پس موجود ذهنی است و حال آنکه موجود
خارجی نیست و نیز ظاهر شد تساوی مفهوم و شیء با موجود مطلق **فصل دویم** در بیان معنی موجود بودن
واجب بذات خود و موجود بودن ممکن بعلتی غیر ذات خود و بیان معنی اینکه گفته اند که وجود در واجب عین

دانست ودر ممکن زائد بر ذات دانستی که وجود بمعنی یافت شدن است که مرادف اوست بودن و این
مفهوم امریست عقلی که در خارج متحقق نتواند شد بلکه تحقق او در ذهن باشد پس موجود بودن اشیا یعنی محمول شدن
لفظ موجود بر اشیا باعتبار اتصاف اشیا باشد باین مفهوم ذهنی که معنی لفظ وجود است که مبدء اشتقاق
لفظ موجود است و اتصاف اشیا باین مفهوم گاه باشد که بذات خود باشد نه بعلتی و سببی باین معنی که
چون عقل نظر بذات آن شیئی کند بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که این شیئی میباید که بذات خود خارج اندیشه
باشد و متصف ببودن که معنی لفظ وجود است بود بی آنکه این بودن او را از غیری حاصل شده باشد و آن
شیئی لامحاله واجب الوجود باشد پس واجب الوجود بذات خود موجود باشد و گاه باشد که اتصاف
اشیا بمفهوم وجود بذات خود نباشد بلکه بسبب غیر باشد باین معنی که چون عقل ملاحظه ذات آن شیئی کند
با قطع نظر از غیر حکم نتواند کرد ببودن بسبب آنکه داند که نسبت ذات او ببودن و نبودن هر دو مساویست و هیچکدام
بخودی خود حاصل نتواند شد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح و ذات آن شیئی نیز احدهما را رجحان نتواند داد
بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح بلکه اگر بودنی آن شیئی را حاصل باشد باید که بسبب غیری باشد که تقاضای بودن
آن شیئی کند پس عقل مادام که غیر را باو ضم نکند و باو اعتبار ننماید حکم نتواند کرد ببودن او و این حال ممکن
الوجود باشد پس ممکن الوجود لامحاله موجود بغیر باشد نه بذات پس انتزاع عقل وجود را از شیئی و حکم
کردن بموجودیت او محتاج بود بمنشای و آن منشا یا ذات شیئی باشد اگر شیئی محتاج واجب الوجود باشد
یا ضم علتی باشد اگر ممکن الوجود بود پس عقل در ممکن الوجود مادام که اعتبار علتی نکند یا معین چنانکه
در حکم بوجود شیئی از راه برهان لمی یا غیر معین چنانکه در حکم بوجود شیئی از راه برهان انی انتزاع وجود از او و حکم بوجود
او نتواند کرد پس معنی عین بودن وجود در واجب آنست که ذات واجب بذات خود نه باعتبار امری
که زائد باشد بر ذات خود منشاء انتزاع وجود باشد و معنی زیادتی وجود در ممکن آنست که ذات ممکن
بذات خود منشاء انتزاع وجود نباشد بلکه باعتبار امری باشد که غیر ذات اوست و زائد بر ذات او و الا
مفهوم وجود که امریست ذهنی در جمیع اشیا لامحاله زائد باشد بر ذات اشیا خواه واجب باشد خواه
ممکن و گاه باشد که منشاء انتزاع وجود را نیز وجود گویند و معنی اول را وجود عام گویند و معنی دویم را وجود
خاص و بنا بر این تواند بود که مراد از وجودی که عین است در واجب و زائد است در ممکن وجود خاص



باشد بدون ارتکاب مجازی و تقریر دلیل بر این که وجود بمعنی منشا انتزاع وجود عین است در واجب الوجود
بطریق شکل اول آنست که گوئیم واجب الوجود مستغنی است در انتزاع وجود از او و از خارج ذات خود و هر چه
مستغنی است از خارج ذات خود منشاء انتزاع وجودش عین ذات اوست پس واجب الوجود منشاء انتزاع وجود
عین ذات او باشد و تقریر دلیل بر این که وجود بمعنی منشاء انتزاع وجود زائد است بر ذات ممکن بطریق شکل اول
آنست که گوئیم ممکن محتاج است در انتزاع وجود از او بامر زائد بر ذات او و هر چه محتاج است در انتزاع وجود
بامر زاید بر ذات خود منشاء انتزاع وجودش زائد است بر ذات او پس ممکن منشاء انتزاع وجودش زائد است
بر ذات او **فصل سیم** در بیان اینکه واجب الوجود را مهیتی بغیر از وجود نتواند بود بیانش آنست که ذات شیئی خارجی
که آنرا حقیقه خارجیه گویند در ذهن در نتواند آمد و الا فرقی نبود میان خارج و ذهن و میان موجود ذهنی و موجود خارجی
بلکه صورتی که مطابق باشد مر ذات خارجی را در تمام ماهیت در ذهن حاصل شود چنانکه مذهب محققین است
در مسئله وجود ذهنی و آن صورت مطابقه اگر مطابق ذات بذاتها باشد بدون اعتبار امری خارج از ذات
آنرا ماهیت و کنه آن شیئی خارجی گویند چون صورت حیوان ناطق مر ذات انسانرا و اگر مطابق ذات بذاتها
نباشد بلکه باعتبار امری و صفتی خارج از ذات باشد آنرا خارج آن شیئی خارجی گویند چون صورت
مفهوم ضاحک و کاتب مر ذات انسانرا و پیشتر دانستی که وجود منتزع از ذات واجب شود بذاتها
بی اعتبار امری دیگر پس آنچه از واجب در ذهن در آید و مطابق ذات بذاته باشد مفهوم موجود باشد بما
هو موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم وی مانند شیئی یا امری دیگر که بمنزله شیئی باشد چنانکه عینیت
وجود در واجب مقتضی است اعنی عینیت وجود مقتضی آنست که واجب موجود باشد و بس نه شیئی موجود
و الا شیئی زاید بودی بر وجود و این منافی عینیت بود بخلاف ممکن چه هر ممکن که موجود بر او محمول شود البته چیزی
باشد که وجود از خارج باو ضم شده باشد پس او شیئی موجود باشد نه موجود تنها و واجب الوجود موجود
تنها است و این مفهوم موجود تنها از ذات بذاته او در ذهن حاصل شود بدون اعتبار امری دیگر پس کنه
واجب باشد پس اینکه گفته اند واجب را مهیتی نیست یعنی مهیتی بغیر از وجود نیست و اینکه گفته اند کنه ذات واجب
متعقل نتواند شد یعنی حقیقت وی متعقل نتواند شد و حقیقت اخص باشد از ماهیت چه ماهیت هر گاه موجود
باشد در خارج حقیقت باشد پس مراد اینست که کنه واجب بنحوی که موجود است در خارج در ذهن حاصل

در انتزاع وجود

نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه موجود بما هو موجود حاصل شود در ذهن از ذات واجب بذاته
باید که ماهیت او باشد چه ماهیت هر چیزی آنست که از ذات او بذاته در ذهن حاصل شود لیکن مقدم حقست نتیجه
دهد که پس تالی حق باشد و هو المطلوب **فصل چهارم** در ذکر بعضی از خواص واجب الوجود یکی از خواص واجب
الوجود امتناع ترکیب است مطلقا خواه ترکیب واجب از غیر و خواه ترکیب غیر از واجب اما ترکیب واجب
از غیر بسبب آنکه ترکیب منافی وجوب وجود است چه ترکیب مستلزم احتیاج بغیر است در وجود لا اقل
باجزاء مرکب و احتیاج در وجود منافی وجوب وجود است اما ترکیب غیر از واجب بسبب آنکه ترکیب حقیقی
مستلزم احتیاج هر یک از اجزاست با آن دیگر بروجهی که دور نشود چه اگر اجزاء همه بهم محتاج نباشند
بالضروره مرکب حقیقی بهم نرسد اما اگر هیچ یک محتاج با آن دیگر نباشد کالحجر الموضوع بجنب الانسان
فظاهر و اما اگر یکی محتاج باشد و دیگری نباشد مثل جسم اسود که سواد محتاج است بجسم لیکن جسم محتاج نیست
بسواد و این ظاهر است چه امثال اینها صفت و موصوف باشند نه مرکب حقیقی و مرکب حقیقی مانند سریر بنرم
باشد چه ماده سریر که قطع خشب است بجهت اینکه ماده سریر باشد محتاج است بهیأت سریر و هیأت
بنابر اینکه عرضست محتاج است بقطع خشب پس اگر چیزی مرکب باشد از واجب الوجود ترکیب حقیقی لازم
آید احتیاج واجب بغیر و آن منافی وجوب وجود است و یکی دیگر از خواص واجب آنست که در او بالقوه
نتواند بود چه مراد از قوت عدم چیزی است از شیئی که در شأن آن شیئی باشد وجود آن چیز برای او پس قوت
مستلزم عدم باشد و واجب الوجود عین وجود است و هر چه عین وجود باشد بالضروره عدم که منافی او
در او نتواند بود و از اینجا لازم آید که واجب الوجود محل حوادث نتواند بود چه حادث لا محاله مسبوق باشد بعدم
و نیز لازم آید که ناقص نتواند بود چه نقص بالضروره مستلزم عدم است **فصل پنجم** در ذکر بعضی از احوال
علل و بیان امتناع دور و تسلسل و بطلان ترجیح بلا مرجح و ذکر اقسام تقدم و تاخر بدانکه هر چه محتاج باشد
بشیئی دیگر در وجود یا در ماهیت محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول و علت وجود اگر مفید وجود
باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد بر ایجاد غایت خوانند و فاعل اگر مقارن شعور و اراده باشد
مختار خوانند و الا مضطر و غایت نتواند بود مگر نظر بفاعل مختار و گاه باشد که افاده وجود موقوف باشد
بوجود امری یا عدم امری یا بوجود و عدم امری هر دو و اول را شرط و دوم را رفع مانع و سیوم را معدّ گویند



و علت ماهیت را ماده گویند اگر ماهیت آن بالقوه باشد چون قطع خشب پیش از ترکیب نظر بسریر و اگر بالفعل
باشد صورت خوانند چون هیأت نسبت بسریر و اگر شیئی محتاج باشد بعلتی و آن علت نیز محتاج باشد
بعلتی و همچنین الی غیر النهایه آنرا تسلسل گویند پس تسلسل مترتب بودن امور غیر متناهیه باشد و اگر شیئی محتاج
باشد بعلتی و آن علت محتاج باشد بمعلول بی واسطه آنرا دور مصرح گویند و اگر بواسطه باشد دور مضمر خوانند
پس دور توقف شیئی باشد بر چیزی که موقوف باشد بهمان شیئی و دور و تسلسل هر دو ممتنع باشند اما دور
ظاهر البطلانست بسبب آنکه مستلزم است مر تقدم شیئی را بر نفس خود بیک مرتبه اگر دور مصرح باشد و بامرات
اگر مضمر باشد و تقدم شیئی بر نفس خود بدیهی البطلانست و اما تسلسل بسبب آنکه مستلزم است مر وجود
سلسله را که اجزای آن سلسله غیر متناهی باشند و هر کدام از اجزای سلسله هم علت باشد و هم معلول
بخلاف معلول اخیر که معلول است و علت نیست پس در آن سلسله دو سلسله اعتبار توان کرد یکی سلسله که همه
علل باشند و دیگر سلسله که همه اجزای وی
اجزای وی معلولات باشند و سلسله دوم زائد باشد بر سلسله اول بیک جزو که آن معلول اخیر باشد پس ما را
رسد که تطبیق کنیم سلسله اول را بر سلسله دوم باین طریق که جزو اخیر سلسله اولی را بازای جزو اخیر سلسله دوم
فرض کنیم پس واقع شوند بمجرد همین فرض هر جزوی از سلسله اولی در برابر جزوی از سلسله دوم بنا بر ترتیبی که
واقع است در میان اجزای هر سلسله پس لازم باشد که سلسله اولی منتهی شود و الا لازم آید که در برابر هر جزوی
از سلسله دوم جزوی از سلسله اولی باشد و حال آنکه سلسله اولی کمتر بود بجزء واحد پس تساوی ناقص
و زاید لازم آید و این بدیهی البطلانست پس واجب باشد منتهی شدن سلسله اولی و چون سلسله اولی منتهی شود
متناهی لازم آید تناهی سلسله دوم چه زیادتی دوم بر اول نبود مگر بیک جزو و زاید بر متناهی بقدر متناهی باشد پس بطریق
قیاس استثنائی گوئیم اگر تسلسل جائز باشد جواز تساوی زاید و ناقص لازم آید لیکن تساوی زاید و ناقص محال است
معقول نتیجه دهد که پس تسلسل ممتنعست و هو المطلوب بدانکه از اقسام ثلثه مفهوم نتواند بود مگر ممکن نه واجب و نه ممتنع
چه وجود و عدم در واجب و ممتنع چون هر دو مستند بذاتند پس مستند بغیر ذات نتوانند بود چه اگر ذات کافی
نبود هیچکدام ذاتی نباشند و اگر کافی بود پس استناد بغیر تحصیل حاصل باشد پس وجوب و امتناع ذاتی
بالغیر نتوانند بود اما ممکن چون ذاتش مقتضی هیچکدام نیست پس لابد است در حصول وجود یا عدم برای وی
در آن از علتی ورای ذات و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید و بطلان ترجیح بلا مرجح بدیهی است و هیچکس را نیز خلافی نیست

ولابداست از خصوصیتی مر علت را با معلول خود از میان سایر ممکنات والا ایجاد آن ممکن خاص بدون ممکنات
دیگر با تساوی نسبت او بجمیع ممکنات ترجیح بلا مرجح خواهد بود و بطلان ترجیح بلا مرجح نیز قریب بدیهی است چه ترجیح
بلا مرجح در غیر فاعل مختار بطلانش بدیهی است و کسی را خلافی نیز نیست و در فاعل مختار نیز توهم آنکه اراده کافی باشد
و محتاج بمرجحی دیگر نباشد بسیاری از مردم خلاف کرده اند بتخصیص اشعری و اتباعش لیکن آن نیز ظاهر البطلانست
چه تعلق اراده باحد المتساویین بدون آن دیگر ترجیح بلا مرجح است که بدیهی البطلان و متفق علیه است پس بطلان
ترجیح بلا مرجح بنابر استلزام اوست مر ترجیح بلا مرجح را و چون بطلان ترجیح بلا مرجح ثابت شد پس هرگاه ممکن را علتی
باشد که موقوف نباشد بامری دیگر یا بنابر آنکه ذات فاعل کافی باشد و آنرا علت مستقله گویند و یا بنابر آنکه
جمیع امور موقوف علیها همه حاصل باشند و آنرا علت تامه گویند لامحاله واجب شود وجود معلول و جایز نباشد
تخلف معلول والا ترجیح بلا مرجح لازم آید چه ایجاد نکردن معلول درینوقت و ایجاد کردن در وقت دیگر برین
تقدیر ترجیح احد المتساویین خواهد بود بدون مرجحی و مناسب این مقام است ذکر شبهه که بعضی از طلبه را گاه
باشد دامنگیر خاطر شان شود و دفع نمودن آن و آن چنانست که گویند ترجیح بلا مرجح یعنی بلا داعی مطلق محال است
لیکن ترجیح مساوی یا مرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی دیگر یا مساوی باشد با آن جایز است
چه در صورت اول مرجح اصلا نیست بخلاف صورت دویم که مرجح است لیکن مساوی یا مرجوح است و فاعل
مختار تواند که باراده خود اختیار مرجح مرجوح کند و تعلق اراده باحد المتساویین بسبب مرجح مرجوح ترجیح بلا
مرجح نباشد و گاه باشد تأیید این شبهه کنند بوقوع و آن چنانست که گویند ترجیح مرجوح از اکثر مردم واقع
شود چه بسیار باشد که شخصی فضل و رجحان تقدیم صلوة را مثلا در اول وقت داند و مع ذلک اختیار آن
نکند و مشغول بمباحات شود و از این قبیل باشد جمیع ارتکاب محرمات و اجتناب از واجبات که از بسیاری مردم
صادر شود با وجود علم بقبح آن و وجوب این و بالجمله نیست مگر ترجیح مرجوح و چون ترجیح مرجوح واقع باشد
لامحاله جایز باشد چه وقوع موقوف است بر جواز لامحاله و دفع شبهه آنست که گوئیم مرجوحیت هرگاه داعی
نظر باراده فاعل باشد تعلق اراده باو بالضروره محال باشد و اگر مرجوحیت در نفس الامر باشد نه نظر باراده
فاعل پس اختیار فاعل مر او را ترجیح مرجوح نباشد و از محل نزاع خارج باشد چه لامحاله معتبر رجحان و عدم
رجحانیست که نظر بفاعل باشد من حیث انه فاعل نه نظر بفاعل بشبهه نفس الامر یا بامری دیگر و رای

باب اول در توحید

7

فاعل و دفع تأیید نیز از آنچه در دفع شبهه گفتیم معلومست لیکن بجهت تسکین اوهام عامیه در دفع شبهه وقوع
ترجیح مرجوح گوئیم لا نسلم که مرجوحیت تاخیر صلوة مثلا و راجحیت تقدیم او نظر بفاعل باشد من حیث هو فاعل
بیانش آنست که در انسان مبادی فعل بسیار است چه انسان مرکب القوی است و هر قوتی در وی مبدأ
فعلی مثلا قوت شهوت در انسان مبدأ افعال شهویه است و قوت غضب مبدأ افعال غضبیه و قوت
عقل مبدأ افعال عقلیه و قوت وهم مبدأ افعال وهمیه الی غیر ذلک پس انسان من حیث هو عاقل فاعل
علیحده است و من حیث هو متوهم فاعل علیحده و علی هذا رجحان تقدیم صلوة و همچنین مرجوحیت تاخیرش
در نظر انسان من حیث هو عاقل است نه من حیث هو متوهم و طالب لذت وهمیه بلکه از این حیثیت که
طالب لذت وهمیه است تاخیر صلوة در نظرش راجح است و تقدیمش مرجوح پس او از این
حیثیت که اختیار تاخیر صلوة و اشتغال بمباحات و مکروهات نمود اختیار راجح نموده نه مرجوح و همچنین
مرتکب محرمات و تارک واجبات چون ارتکاب و ترکش من حیث هو طالب للشهوة و اللذة الوهمیه
اختیار امر راجح کرده اگرچه آن امر در نظر عقل وی مرجوح بوده باشد و اشاعره در ترجیح بلا مرجح متمسکند
برغیفی جایع و طریقی هارب و جوابش آنست که معتبر رجحان و مساواتیست که در نظر فاعل من
حیث هو فاعل در وقت شروع بفعل بوده باشد و مساوات رغیفین و طریقین در نظر آکل و سالک در
وقت شروع باکل و سلوک ممنوعست و فرض مساوات در نفس الامر یا در نظر غیر فاعل و یا در نظر فاعل
در غیر وقت شروع بفعل دلالت نکند بر مساوات در نظر فاعل در حین شروع بفعل بلکه اگر رجحان حاصل
نشود شروع ممتنع باشد چنانکه معلومست بالبدیهه و چون تخلف معلول از علت تامه باطل شد پس
علت تامه معلول مقدم بحسب زمان نتواند بود بلکه تقدمش تقدم بالذات خواهد بود و آنرا تقدم بالعلیه
نیز گویند و معنی تقدم بالعلیه آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه متقدم موجود بوده باشد و مقدم
موجود باشد و هنوز اعنی در مرتبه وجود مقدم متاخر موجود نشده باشد اگرچه در زمان وجود مقدم متاخر
نیز باید موجود باشد و این تقدم راجع شود بحکم عقل بر تقدم بدون آنکه در خارج انفکاک باشد مثالش
تقدم حرکت ید بر حرکت مفتاح چه هر دو در یک زمان باهم محسوس شوند اما عقل حکم کند بآنکه تا ید
حرکت نکند حرکت مفتاح بوجود نیاید و هرگاه حرکت مفتاح بوجود آید حرکت ید بوجود آمده باشد و مثلا

تواند گفت که چون ید حرکت کرد مفتاح حرکت کرد و نتواند گفت که چون مفتاح حرکت کرد ید حرکت کرد و علت ناقصه تواند بود که مقدم باشد بحسب زمان بر معلول چون واحد نظر باثنین و فاعل غیر مستجمع شرایط نظر بمعلول و مادّه مثل قطع خشب نظر بمعلول مرکب مثل سریر اما علت ناقصه را از جهت محتاج الیه بودن تقدمی دیگر باشد بر معلول غیر تقدم زمانی و آنرا تقدم بالطبع گویند و معنی تقدم بالطبع آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر اینکه مقدم موجود باشد و تواند بود که مقدم موجود باشد و هنوز اعنی در زمان وجود مقدم متاخر موجود نباشد و در تقدم زمانی اینمعنی معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی تقدمیست که مقدم با آن تقدم با متاخر جمع نتواند شد چون تقدم دی بر امروز و تقدم آدم بر نوح علی نبینا و علیه السلام و در تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع این معنی معتبر نباشد چه مقدم و متاخر در ان دو تقدم با هم جمع شوند و تقدم بر دو وجه دیگر نیز باشد سوای وجوه ثلثه یکی تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و دویم تقدم بالرتبه چون تقدم صدر مجلس بر صف نعال و چون تقدم عام بر خاص در ذهن و در این هر دو وجه نیز مقدم و متاخر با هم در وجود مجتمع شوند پس تقدمی که مقدم با متاخر جمع نتواند شد منحصر در تقدم زمانی باشد پس مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و متکلمین تقدم اجزای زمان چون تقدم دی بر امروز را تقدم بالذات نام کنند و تقدم زمانی را منحصر در زمانیات سازند با وجود اشتراک هر دو در عدم اجتماع در وجود مطلق تقدم را بر شش نوع دانند و این خالی از تکلف نبود بلکه حق آنست که مصداق این هر دو قسم عدم اجتماع در وجود است غایتش این معنی در اجزای زمان بالذات و بی واسطه باشد و در زمانیات بالعرض و بواسطه

**فصل ششم** در معنی حدوث و قدم و بیان حدوث ممکنات باسرها بدانکه حدوث مسبوق بودن وجود است بعدم مطلق و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم مطلق و قدیم اعنی موجود و غیر مسبوق بعدم مطلقا منحصر است در واجب تعالی و جمیع ممکنات حادث‌اند و مسبوق بعدم مطلق و دلیل بر این آنست که اگر ممکن موجود مسبوق نباشد بعدم مطلقا موجود خواهد بود با قطع نظر از غیر و ممکن با قطع نظر از غیر موجود نباشد بلکه معدوم باشد لا موجود علی الاطلاق نخواهد بود چه مراد از موجود مطلق آنست که بر جمیع تقادیر موجود باشد و بر هیچ تقدیر معدوم نباشد پس هرگاه با قطع نظر از غیر معدوم باشد وجودش از غیر باشد لامحاله و این وجود از غیر مسبوق باشد بعدم با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم نمیبود قبول وجود از غیر نتوانستی نمود و الا

پس

موجود نباشد معدوم خواهد بود چون با قطع نظر از غیر



تحصیل حاصل لازم آمدی پس اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلقا قبول وجود نتواند کرد از غیر و حال آنکه ممکن قبول وجود نکند مگر از غیر پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر ممکن مسبوق بعدم نبودی قابل وجود از غیر نبودی لیکن قابل وجود هست از غیر لامحاله نتیجه دهد که پس ممکن مسبوق است بعدم لامحاله و چون مسبوق باشد بعدم حادث باشد چه مراد از حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات پس عالم نیز حادث باشد و هو المطلوب و هیچکس را نزاعی نیست در اینکه حدوث بمعنی مسبوقیت وجود است بعدم مطلق اما نزاع در این است که عدم سابق بر وجود عالم تقدمش بر وجود چه قسم از اقسام تقدم است که مذکور شد متکلمین برانند که از قسم تقدم بالذات است که قسم سادس از اقسام تقدمش دانند یعنی چون تقدم اجزای زمانست بعضی بر بعضی و حکما چون تقدم اجزای زمان را نیز تقدم زمانی دانند و تقدم زمانی را مطلقا مستلزم زمان گویند نتواند بود که تقدم عدم عالم بر وجودش از باب تقدم زمانی باشد که مقدم جمع نتواند شد با متاخر در وجود چه عدم اجتماع در وجود که منشأش غیر قار الذات بودنست مخصوصست بزمان و حرکت و مستلزم آنست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بدیهی البطلانست و از حکما صریحا منقول نیست که تقدم عدم ممکن بر وجودش از کدام قسم از اقسام تقدمست و اینکه در افواه مشهور است که حکما تقدم عدم را بر وجود تقدم ذاتی دانند غلط است چه تقدم ذاتی نزد حکما تقدم بالعلیه است و آن تقدم علت تامه است بر معلول پس چون تواند بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم باشد بلکه ایشان چون نفی تقدم زمانی از عدم سابق کنند عدم سابق را زمانی ندانند بلکه ذاتی دانند پس ایشان عدم مقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند نه زمانی نه اینکه تقدمش را تقدم ذاتی دانند و این بهمان ذاک و آنچه از کلام شیخ در شفا و غیر آن ظاهر میشود آنست که تقدم عدم بر وجود از قسم تقدم بالطبع باشد که تقدم محتاج الیه است بر محتاج و شک نیست که عدم ذاتی ممکن موقوف علیه وجود غیری است چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات قبول وجود نتواند کرد از غیر چنانکه دانسته شد

**فصل هفتم** در سبب احتیاج ممکن بعلت و نفی آن اولویت ذاتیه بدانکه علما اختلاف کرده‌اند در سبب احتیاج ممکن بعلت کافه حکما و جمعی از محققین متکلمین برانند که امکان سبب است در احتیاج ممکن بعلت و اکثر متکلمین برانند که سبب حدوث است و جمعی از متکلمین گویند سبب مجموع امکانست با حدوث

دانند

امکان

وبعضی دیگر گویند امکانست بشرط حدوث وحق مذهب اولست چه ممکن آنست که وجود و عدم هر دو نظر
بذات وی مساوی باشد پس لا محاله در رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی و مراد از علت نیست مگر مرجح
وجود یا عدم و این احتیاج بمرجح حاصل است ممکن را بمجرد فرض فعلیت وجود یا عدم خواه حادث باشد
وخواه نه پس اعتبار حدوث را درین معنی مدخلیتی نتواند بود نه بر سبیل استقلال و نه بر سبیل شرطیت یا شطریت
پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل بودی هر آینه ممکن غیر حادث
بتقدیر وجود یا عدم محتاج بمرجح نبودی لیکن ممکن بمجرد فرض وجود یا عدم محتاج است بمرجح نتیجه دهد که
پس حدوث را در حاجت بمرجح دخل نباشد و درین موضع سؤال کنند که گاهی ممکن در رجحان وجود یا عدم
محتاج بودی بمرجح که نسبت وجود و عدم بذات ممکن علی السویه بودی و این لازم نیست چه ممکن آنست که
هیچکدام از وجود و عدم ضروری وی نبود نه آنکه هر دو نظر بوی مساوی باشند پس تواند بود که وجودش اولی
باشد نظر بذات ممکن بی آنکه بسر حد ضرورت رسد و بمجرد اولویت وجود موجود شود بدون حاجت بعلتی
چه تساوی چون مفقود است ترجیح بلا مرجح لازم نیاید و جوابش آنست که گوییم ممکن بمجرد اولویت وجود
موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات وی باشد و خواه از غیر بایمعنی که ممکن که علت هم دارد
تا از جانب علت وجودش واجب نشود موجود نتواند شد اگرچه فرض کنیم که وجودش اولی باشد و اولویت
ناشی از علت و دلیلش آنست که گوییم اگر ممکن بمجرد اولویت موجود تواند شد عدمش با وجود اولویت
وجود اگر جایز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد لازم آید که اولویت مفروضه وجود وجوب باشد نه اولویت
چه از وجوب وجود نخواهیم مگر اینکه عدم جایز الوقوع نباشد و اگر عدم جایز الوقوع باشد پس با وجود جواز
عدم واقع شدن وجود محتاج باشد بمرجحی غیر از اولویت چه ممکن اولی الوجود برین تقدیر موجود شدن و نشدن
هر دو مساوی باشند چه اولویت مفروضه چون در جانب ذات ممکن با خود شد و تردید جواز عدم و عدم
جواز عدم در ممکنی که اولی است وجودش واقع شد پس آن اولویت مرجح نتواند شد و اگر اولویتی دیگر فرض
کنی و همچنین الی غیر النهایه بنا برین باشد که اولویت امر اعتباریست و تسلسل در اعتباریات جایز گوییم
ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه وقوع عدمش جایز است یا نه اگر جایز نیست اولویات وجوب
باشد و اگر جایز است ترجیح بلا مرجح لازم آید و تقریر این دلیل بطریق قیاس استثنائی آنست که اگر اولویت



باب اول در توحید

در موجود شدن کافی بودی هر آینه وقوع عدمش جایز نبودی و الا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی اما چون ممکن است
نه واجب وقوع عدمش جایز است نتیجه دهد که پس اولویت در موجود شدن ممکن کافی نیست و چون ثابت
شد که جایز نیست موجود شدن ممکن بمجرد اولویت خواه ناشی از ذات خود باشد و خواه از علت ثابت
شد که ممکن تا واجب نشود وجودش بعلتی موجود نتواند شد و اینست معنی قول حکما که الشیء ما لم یجب لم
یوجد و چون دانستی که علت حاجت ممکن بعلت امکانست نه حدوث و امکان لازم ماهیت ممکن
است و بموجود شدن ممکن امکان از ماهیت منفک نشود چه ممکن موجود را نیز چون ملاحظه کنی وجود و عدم
هر دو نظر بذات وی مساوی باشند پس ممکن همچنانکه در ابتدای وجود محتاجست بعلت در بقای وجود نیز محتاج
باشد بعلت بلکه وجود دمبدم و نو بنو از علت بر او فایض شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود پس در هر دم
که وجود بر او فایض شود پس ممکن همیشه مستغرق باشد در حدوث چه وجود آناً فآناً حادث شود از
علت غایتش در اصطلاح وجودی را که مسبوق بوجود دیگر باشد بر سبیل اتصال حدوث نگویند اما در
حقیقت حدوث باشد چه وجود در این آن مخصوص بعینه در آن سابق نبوده پس فی الحقیقه وجود مسبوق باشد
بعدم خود و مبدأ حقیقی وجود اگر بنفس افاضه وجود نکند عالم باسره معدوم مطلق شود و نعم ما قیل بحر
اتفاقی زنده داری آفرینش را اگر نازی کنی از هم فرو ریزند قالبها و جماعتی که حدوث را علت حاجت
دانند ممکن را در بقا محتاج بعلت ندانند و از روی جهل و نادانی گویند لو جاز علی الواجب العدم لما ضر عدمه
وجود العالم و آنچه شبهه کنند که اگر ممکن در بقا محتاج بعلت بودی هر آینه مردن مرد بنا و کوزه گر و جمیع اهل
صناعت و حرف که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان کنند علت فاعلی وجود خانه و کوزه و سایر اجسام
صناعیه هستند بلکه علت فاعلی حرکاتی اند که آن حرکات علت معده فیضان وجود و صورت است از واهب
الصور و الوجود بر آن اجسام و انعدام علت معده موجب انعدام معلول نیست و بر این جماعت مفسده
عظیم لازم آید که بهیچ چیز مندفع نشود و آن چنانست که لازم آید که ایشان اثبات واجب الوجود نتوانند
کرد چه برین تقدیر تواند بود که سلسله علل منتهی شود بممکن قدیم و او را بنا بر اینکه حادث نیست علتی
نبود پس تسلسل لازم نیاید و چون ممکن است واجب الوجود نتواند بود و اگر بالهیت چنین ممکنی راضی شوند
تنزیه اله خود و اثبات صفات کمال برای وی نتوانند کرد چه نفی شریک و سایر صفات سلبیه و اثبات

او

در هر آن صح

[illegible]

مثلا سبب انعدام خانه و کوزه بودی
و جوابش آنست که بنا و کوزه گر

اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است **فصل ششم** در اثبات واجب الوجود برهان قاطع برین مطلب که
اعظم مطالب و اهم مسائلست بسیار است و با وجود کثرت منحصر است در دو طریق یکی موقوف بابطال دور
و تسلسل و دیگری غیر موقوف بآن و ما از هر طریق برهانی که اقوی و اتم و اوضح براهین آن طریق باشد ذکر
کنیم اما تقریر برهان بطریق اول آنست که گوئیم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود را لابد است
از علتی موجود چنانکه ثابت شد و آن علت نیز اگر ممکن باشد بعلتی دیگر و این علت دیگر اگر ممکن اول باشد بایمعنی که
دو ممکن باشند که هر یکی علت وجود آن دیگر باشد دور لازم آید و اگر ممکن ثالثی باشد آن نیز محتاج باشد
بعلتی پس اگر در مرتبه از مراتب علیت برگردد بیکی از مراتب سابقه دور لازم آید هر چند مرتبه سابقه
بعید باشد چه علت علت علتست لا محاله و مقدم بر مقدم مقدم و پیشتر دانستی که هر چند واسطه در دور بیشتر
باشد مفسده در دور بیشتر خواهد بود و اگر در هیچ مرتبه از مراتب علیت رجوع نکند بمراتب سابقه بلکه ترقی کند الی
غیر النهایه و اصلا منتهی نشود تسلسل لازم آید و محالیت دور و تسلسل هر دو سابقا معلوم شد پس واجبست
منتهی شدن سلسله علیت بموجودی که ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود منحصر است در واجب الوجود
چه دانستی که موجود منحصر است در واجب و ممکن پس هرگاه ممکن نباشد لا محاله واجب خواهد بود پس واجب
شد وجود واجب الوجود بسبب آنکه ضروریست وجود ممکن الوجود و تقریر این برهان بطریق استثنائی آنست
که گوئیم هرگاه ممکن الوجود باشد بنا بر بطلان دور و تسلسل لابد است که واجب الوجود موجود باشد اما
ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است و بعبارتی دیگر اگر واجب الوجود نباشد
بنا بر بطلان دور و تسلسل ممکن الوجود نباشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود
موجود است تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هرگاه دور و تسلسل باطل باشد واجب الوجود موجود
باشد اما دور و تسلسل باطل است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است و بعبارتی دیگر بنا بر وجود
ممکن اگر واجب الوجود موجود نباشد دور و تسلسل جایز باشد لیکن دور و تسلسل هیچکدام جایز نیست نتیجه
دهد که پس واجب الوجود موجود باشد و بطریق شکل اول از قیاس اقترانی مرکب از متصلات گوئیم
هرگاه ممکن موجود باشد سلسله عللش متناهی باشد لاستحالة التسلسل و هرگاه سلسله علل ممکن متناهی
باشد واجب الوجود موجود باشد لاستحالة الدور نتیجه دهد که هرگاه ممکن موجود باشد واجب الوجود موجود

باشد

وجوب عین ...

موجودی که ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود

موجود

موجود



باشد و بعبارتی دیگر هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت سلسله عللش متناهی باشد و غیر راجع در علیت لاستحالة
الدور و التسلسل و هرگاه سلسله علل ممکن متناهی باشد و غیر راجع در علیت واجب الوجود موجود باشد
نتیجه دهد که هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت واجب الوجود موجود باشد و هو المطلوب اما تقریر برهان بطریق
دویم اعنی طریق غیر موقوف ببطلان دور و تسلسل آنست که گوئیم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی
موجود نتواند بود خواه دور و تسلسل باطل باشد و خواه نه چه مجموع ممکنات موجوده بر تقدیر عدم واجب الوجود
یا موجود واحد حقیقی علیحده خواهد بود بایمعنی که صورتی یا هیاتی و بالجمله جهت وحدت حقیقیه قایم باشد در خارج
باو مانند بیت و سریر و یا مجموع ممکنات موجوده موجود واحد حقیقی علیحده غیر کل واحد نخواهد بود بایمعنی که
بر مجموع من حیث المجموع جهت وحدت حقیقیه بحسب خارج قایم نباشد مانند عشره واحده و عسکر واحد
وصف واحد پس اگر مجموع ممکنات موجود واحد علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد بود نه واجب
بنا بر آنکه مفروض عدم واجبست و چون ممکن باشد و موجود بود لا محاله محتاج باشد بعلتی و چون واجب
الوجود نیست لهذا علتش نفس ذات او نتواند بود پس علتش یا یکی از اجزای او خواهد بود یا خارج از او
چون سخن در علت مستقله است چه مراد علتی است که وجود ممکن باو واجب شود تا موجود تواند شد
و آن نیست مگر علت مستقله پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای وی باشد چه علت مستقله مجموع
لابد است که علت هر یک از اجزا باشد و لازم اید که آن ~~یکی از اجزا~~ که آن یکی از اجزا که علت مجموعست
علت نفس خود نیز باشد و حال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود نتواند بود و نیز نتواند بود که علت
مجموع خارج از اجزای وی باشد که مجموع ممکنات است چه خارج از مجموع ممکنات موجودی نتواند بود
مگر واجب و مفروض عدم واجبست و اگر مجموع ممکنات من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب خارج
نباشد و علت علیحده نطلبد بلکه نباشد در خارج مگر نفس افراد متکثره غیر متناهیه که هر یک علتست مر دیگری را
الی غیر النهایه و محتاج نبود تحقق این مجموع که من حیث المجموع موجودیست اعتباری مگر بتحقق نفس آحاد
غیر متناهیه که متحقق است هر یک بتحقق دیگری و این مجموع بمعنی نفس آحاد اعنی معروض هیات اجتماعیه
بدون نفس هیات اگرچه در خارج موجود است علیحده اما موجود واحد علیحده نیست چرا که جهت وحدتش
که هیات اجتماعیست امری است اعتباری متحقق در ذهن نه در خارج بلکه در خارج نیست مگر نفس آحاد

که معروض این امر ذهنی است پس نفس آحاد موجود باشد در خارج بوجودی که غیر وجود هر یک از آحاد است و عین
وجودات آحاد و این وجود لا محاله وجودیست علیحده غیر وجود هر یک از آحاد اما وجود واحد نیست بلکه وجود کثیر
است و محتاج نیست بعلتی غیر از علل آحاد و علل آحاد متحققست با آحاد چه مفروض اینست که هر یک از آحاد
علت دیگری باشد و این وجود اعنی وجود مجموع آحاد که مرکب از وجودات آحاد است اگر چه ازین حیثیت که
عین وجودات آحاد است محتاج بعلتی غیر آحاد نیست اما بجهت اینکه واجب شود تا موجود تواند شد محتاج است
بعلتی غیر از آحاد چه نفس آحاد علت وجوب این وجود نتواند شد چه وجود هر یک از آحاد اگر چه واجبست
بوجود علت خود اما مجموع آحاد ممتنع نیست عدمش و واجب نیست وجودش بسبب اینکه هر یک از آحاد اگر
و ممتنع است عدمش با وجود علت خود
چه ممکنست و هر ممکنی جایز العدم اما چون علتش که یکی دیگر از آحاد است فرضا موجود است پس عدم آن یک
ممتنع است بخلاف عدم همه آحاد چه فرض عدم همه آحاد فرض عدم معلولست با عدم علت و این فرض هر گاه
علت ممکن باشد لا محاله ممکن باشد پس عدم مجموع سلسله که هر یک از آحادش ممکن باشد جایز است و عدم یکی
از آن سلسله تنها ممتنع و عدم مجموع ممکنات اینچنین است اعنی عدم سلسله ایست که هر یک از آحادش
ممکن است پس جایز باشد و چون عدم مجموع ممکنات جایز باشد وجودش لا محاله واجب نباشد و دانستی که
وجود ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد و هیچ یک از آحاد این سلسله علت وجوب وجود این سلسله نتواند شد
چه وجود این سلسله عین وجودات آحاد است پس اگر احدی از سلسله علت وجوب جمیع وجودات
آحاد این سلسله باشد علت وجوب وجود خود نیز باشد و هر چه علت وجوب وجود خود باشد واجب الوجود
لذاته باشد نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند که علت وجوب وجود خود باشد چه مجموع سلسله نیست مگر عین
آحاد و وجودش نیست مگر عین وجودات آحاد و هر یک از آحاد ممکن است پس مجموع نیز ممکن باشد و چون
ممکن باشد علت وجوب وجود خود نتواند باشد اگر گویند چرا نتواند بود که علت وجوب وجود سلسله مجموع آحاد ما عدا
معلول اخیر باشد و این مجموع ما عدا چون غیر مجموع باسرها است بسبب اشتمال آحاد باسرها بر معلول اخیر بخلاف
آحاد
ما عدا پس مجموع سلسله علت وجوب نفس خود نشده باشد بلکه جزو سلسله علت مجموع سلسله باشد و چون
این جزو امور متعدده اند و هر یک علت وجوب دیگری لازم نیاید که اجزاء سلسله واجب لذاته باشد جواب آنست
گوئیم که چون این امور متعدده همه ممکنند و علل و معلولات پس عدم هر یک اگر چه با فرض وجود دیگری ممتنع است

بلی



لیکن عدم همه باهم جایز است و هر گاه عدم همه باهم جایز باشد عدم معلول اخیر نیز جایز باشد با عدم همه و چون عدم جمیع آحاد
سلسله باسرها جایز باشد وجوب از کجا مستفاد تواند شد پس علت وجوب وجود سلسله موجودی باید خارج
از سلسله و موجود خارج از سلسله جمیع ممکنات نیست مگر واجب الوجود لذاته پس اگر واجب الوجود نباشد هیچ
ممکنی موجود نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکنی موجود نباشد
لیکن ممکنی البته موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است فصل ثم در نفی شریک از واجب الوجود بدانکه
واجب الوجود را شریکی نتواند بود نه در ماهیت و نه در وجود اما در ماهیت بسبب آنکه مشارک در ماهیت یا متجانس
وجوب
باشد و یا متماثل چه ماهیت مشترکه اگر تمام حقیقت هر دو بود هر دو متماثلین باشند و اگر بعضی از حقیقت
هر دو بود متجانسین چه بعض حقیقت مشترکه یا جنس باشد و یا منتهی بجنس بعید و فصل البته مستلزم جنس بود
پس بهر تقدیر مشارکین در بعض ماهیت متجانسین باشند پس اگر واجب الوجود را مشارکی بود
در ماهیت و آن ماهیت مشترکه بعضی از حقیقت هر دو بود لازم آید که واجب الوجود را جنسی باشد و نیز حقیقت را
که جنس باشد لا محاله فصلی نیز باشد چه جنس چون بعضی از حقیقت است و مشترکست میان هر دو پس لا محاله
در حقیقت هر فردی جزوی دیگر باید که مشترک نبود بلکه مختص بآن فرد بود و امتیاز فردین از یکدیگر لا محاله
بآن جزو باشد و مراد از فصل نیست مگر جزو مختص ممیز پس لازم آید که حقیقت واجب الوجود مرکب باشد
از جنس و فصل و ترکب مطلقا در واجب محالست بسبب آنکه مرکب محتاج باشد باجزا و جزء غیر کلست بالبدیهه
الوجود
و احتیاج بغیر منافی وجوب وجود است چنانکه دانسته شد و اگر ماهیت مشترکه بین الواجبین تمام حقیقت
هر دو بود چنین ماهیت را ماهیت نوعیه گویند پس هر یک از واجبین محتاج خواهد بود در وجود خود که ممتاز است
لا محاله از وجود آن دیگر بعوارض مشخصه و محتاج بغیر در وجود واجب الوجود نتواند بود و از اینجا معلوم شد که تشخص
واجب الوجود عین حقیقت باشد چنانکه وجود عین حقیقت اوست و اما اینکه واجب الوجود را شریکی در
وجوب وجود نیست بسبب آنکه دانسته شد که وجود در واجب عین حقیقت اوست پس اگر دو واجب
الوجود باشند حقیقت وجود مشترک باشد میان هر دو و حقیقت مشترکه میان دو چیز یا جنس باشد و
یا نوعی و بر هر تقدیر ترکب واجب لازم آید چنانکه گذشت و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست
که گوئیم اگر واجب الوجود را شریکی بودی هر آینه مرکب بودی لیکن مرکب نیست پس او را شریکی نیست

وهو المطلوب ولا بد است درین مقام از ذکر شبهه این کونه و دفع نمودن ان و انچنانست که کسی کوید معنی عینیت وجود در واجب نیست مکر اینکه نفس حقیقت واجب منشاء انتزاع وجود بود بدون حاجت بامری زاید از ذات نه انکه در خارج حقیقی باشد و وجودی که عین آن حقیقت باشد پس بنا برین تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه بتمام مهیت باشند که هر یک بنفس ذات خود منشاء انتزاع وجود شوند و وجود نبود مکر لازم منتزع از نفس حقیقت هر دو تواند بود که حقایق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت مشترکه بحسب خارج لازم نباشد و ترکب واجب لازم نباید این بود تقریر شبهه و قوم چون در مسئله عینیت وجود واجب بهمین اکتفا کرده اند که وجود در خارج عین حقیقتش باشد بالمعنی المذکور دفع این شبهه بر ایشان بغایت مشکل شده و ما چون بتوفیق الله تعالی بفضله متفطن شده ایم که عینیت وجود در واجب نه انست که وجود در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور بلکه مهیت واجب عین مفهوم وجود منتزع باشد در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم دفع این شبهه بر ما بغایت آسان شده و تقریرش آنست که کوئیم چون مهیت واجب عین مفهوم وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود که نیست بکر معنی واحد منتزع شود از دو حقیقت مختلفه بتمام مهیت لازم آید که مهیت واحده تمام مهیت دو حقیقت مختلفه بتمام مهیت باشد و این بدیهی البطلانست والحمد لله علی فضله

**فصل دوم** در صفات واجب الوجود بدانکه واجب الوجود را دو کونه صفاتست که زبان شرع بآن ناطق شده و عقول نیز دلالت بران کرده

**قسم اول** صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم آنها سلب و اضافه بغیر نیست اگرچه عارض تواند شد اضافه بغیر بعضی از آنها را مانند قدرت و علم و اراده و مشیت و اختیار و سمع و بصر و حیوة و کلام اما معنی قدرت توانائیست بر ایجاد اشیا بر وفق علم و اراده و لازم این معنی است انکه اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند پس اگر چیزی را همیشه خواهد و کند و یا هرگز نخواهد و نکند منافی قدرت نباشد و فاعل نسبت بصفت قدرت فعل و ترک هر دو نظر باو مساوی باشند و تا خواهش یک طرف ضم نشود رجحان نیابد و قدرت واجب تعالی عامست اعنی شامل جمیع ممکنات است بسبب انکه اگر ممکن جایز الوقوع نباشد ممکن نباشد و اگر جایز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد و جمیع مرجحات منتهی شود بواجب الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشند اگر کسی کوید که وقوع ممکن محتاج است بمرجحی و مرجح لازم نیست قادر بودنش تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود که مرجح فاعل بالطبع باشد که نسبت او بفعل و ترک مساوی نباشد مانند نار نظر باحراق مثلا جواب کوئیم که فاعل بالطبع چون ممکن است از وجود





خود محتاج است بمرجحی که لا محاله منتهی شود بواجب الوجود پس معلول او مقدور واجب الوجود باشد باین معنی که واجب الوجود اگر خواهد مثلا نار را ایجاد کند تا احراق کند و اگر نخواهد ایجاد نار نکند و احراق بفعل نیاید پس احراق که معلول نار است مقدور واجب باشد و اما مراد از علم ادراک جمیع اشیاء است خواه کلی و خواه جزئی و خواه مجرد و خواه مادی و خواه ذات خود و خواه غیر خود و اما مراد از اراده علم است بمصلحت فعل یا بمفسده فعل که بسبب آن خواهش بفعل یا بترک بهم رسد و اما مشیت خواهش است بفعل یا بترک که بسبب علم بمصلحت یا بمفسده بهم رسد و اما اختیار گزیدن فعل است بر ترک یا ترک بر فعل بسبب تعلق خواهش باحدهما و در واجب تعالی این سه صفت اعنی اراده و مشیت و اختیار از هم منفک نباشند چه او عز شانه مطلق است و قادر مطلق و فعل و ترک اشیا منوط نتواند بود مگر بمصلحت و مفسده که راجع شوند بمخلوقات پس همین که دانست مصلحت در وجود چیزی در وقتی که مصلحت مخصوص بآن وقت بود البته خواهد فعل آن چیز را و اختیار فعل کند چه وجود معارض و منازع در شان وی متصور نباشد و تردد در امر وی روا نبود و این جمله که گفتیم بخلاف ماست که گاه باشد علم بمصلحت شیئی داشته باشیم و خواهش بآن نباشد و گاه باشد که خواهش هم باشد و اختیار نتوانیم کرد و نیز گاه باشد که علم به مصلحت یا بمفسده بعد از تردد و اندیشه بسیار بهم رسد و بسیار هم باشد که بهم نرسد و ترجیح ممکن نگردد و اما سمع و بصر علمی است متعلق بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع جزوئیات محسوسه و اینکه در شرع تخصیص بسمع و بصر یافته بنا بر آنست که چون سمع و بصر لطیفترین حواس است نسبتش بطریق مجاز بواجب الوجود رواست بخلاف سایر حواس که بطریق مجاز نیز روا نیست و اما مراد از حیوة صفتی است که مصحح اتصاف موجود باشد بعلم و قدرت مثلا جسم بما هو جسم صحیح نیست اتصافش بعلم و قدرت و همچنین جماد بما هو جماد و نبات بما هو نبات لیکن حیوان بما هو حیوان صحیح است اتصافش بعلم و قدرت پس آن صفتی را که در حیوان منشاء صحت اتصاف مذکور است حیوة خوانند و اما مراد از کلام قدرتیست متعلق بایجاد الفاظ و حروف که دلالت کند بر معانی که مقصود باشد القای آن معانی بسوی مخاطب نه نفس الفاظ و حروف که در لغت و عرف کلام عبارتست از آن چه الفاظ و حروف صوتیست قائم بهوا و نه معانی الفاظ که قائم باشد آن معانی بنفس چه گاه باشد که معانی الفاظ قائم باشد بنفس کسی که تکلم نتواند کرد و لا محاله او را متکلم نتوان گفت پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثلا کلام خداست لیکن نه کلامی که یکی از صفات

واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از صفات واجب تعالی است بمعنی تکلم است و تکلم بمعنی قدرت بر ایجاد
الفاظ مذکوره است و الفاظ کلام است بمعنی متکلم به و دلیل بر اینکه کلام بمعنی متکلم به اعنی الفاظ مذکوره غیر صفت است
آنست که الفاظ مذکوره بالبدیهه حادثست هم بالنوع و هم بالشخص اما بالنوع در وقت نزول و اما بالشخص
در وقت تلاوت و صفت واجب الوجود بالاتفاق حادث نتواند بود پس بطریق شکل اول گوئیم کلام
بمعنی الفاظ حادث است و هیچ حادث صفت خدا نتواند بود نتیجه دهد که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا نتواند بود
چون معانی صفات مذکوره دانستی بدانکه دلیل بر ثبوت این صفات برای واجب تعالی آنست که هیچ شک
نیست که ثبوت این صفات کمالست برای موجود بما هو موجود و مقابلات آن نقص است برای موجود چه — بما هو موجود
بالبدیهه معلومست که علم کمال و شرف است نظر بجهل و جهل نقص است نظر بعلم و همچنین قدرت کمال است — مثلا
نسبت بعجز و اراده و اختیار نسبت باضطرار و سمع و بصر و حیوة نسبت بمقابلاتش و کلام نسبت بعی و شک — یعنی عجز از کلام
نیست در اتصاف موجود بما هو موجود باین کمالات باینمعنی که حیثیت موجودیت منافی اتصاف باین کمالات — صحت
نیست بلکه گاه باشد که موجود لا بما هو موجود بل بما هو موجود و خصوصیة زائدة علی الموجودیة قابل اتصاف باین
کمالات نباشد باینمعنی که موجود متخصص شده باشد بطبیعتی و صورتی که منافی قبول علم و قدرت و سایر کمالات بود
لیکن آن طبیعت و صورت لا محاله زائد باشد بر موجودیت پس هر موجودی که در او هیچ حیثیتی و جهتی نباشد بغیر
از موجودیت لا محاله در او امری منافی اتصاف بکمال نخواهد بود و واجب الوجود موجود است بما هو موجود بدون
خصوصیتی زائده بر موجودیت چه دانستی که حقیقتش عین وجود است و مهیت غیر وجود منتفی از او پس هیچ
خصوصیتی دیگر در او نتواند بود چه همه خصوصیتها فرع مهیت زائده بر وجود است که در واجب الوجود منتفی است
پس در واجب امری که منافی اتصاف بکمالات باشد متحقق نتواند بود و پیشتر دانستی که هرچه ممکن باشد
اتصاف واجب الوجود باو واجبست اتصاف واجب باو و الا لازم آید که در واجب الوجود جهتی بالقوه باشد
و آن محالست پس واجب الوجود متصف باشد بکمالات مذکوره پس بهیأت شکل اول گوئیم واجب الوجود — واجبست که
موجود است بما هو موجود و هرچه موجود است بما هو موجود صحیح است اتصاف او بکمالات وجود
نتیجه دهد که پس واجب الوجود صحیح است اتصاف او بکمالات وجود و بعد از آن گوئیم کمالات مذکوره
صحیح است اتصاف واجب باو و هرچه صحیح است اتصاف واجب باو ثابتست بالفعل برای او نتیجه دهد

یکی





که پس کمالات مذکوره ثابت است بالفعل برای واجب الوجود و هو المطلوب و چون طریق ثبوت صفات
کمال در واجب الوجود دانستی و آن کمال بودن این صفاتست توانی دانست که ذات واجب در اتصاف
باین صفات واقعست بر اکمل انحاء اتصاف شیئی بصفت چنانکه واقعست بر اکمل انحاء شیئی بوجود و — اتصاف
نحو اکمل در اتصاف آنست که ذات در اتصاف باین صفات محتاج نباشد بقیام صفتی زائده بوی بلکه
ذات بذات خود متصف باشد بمفهومات این صفات باینمعنی که اثری که در غیر واجب تعالی مترتب شود
بر ذات بسبب قیام صفتی بوی مترتب شود آن اثر در واجب تعالی بر ذات بذاتها بدون حاجت بقیام صفتی
باو پس صفات واجب عین ذات او باشد چنانکه وجود عین ذات اوست و تقریر دلیل بر این مطلب بطریق قیاس
استثنائی آنست که گوئیم هرگاه عینیت صفت کمال باشد نظر بزیادتی صفت باید که صفات واجب عین
ذات او باشد لاستحالة النقص علیه تعالی لیکن عینیت صفت کمال است نظر بزیادتی صفت بالبدیهه
نتیجه دهد که پس صفات واجب عین ذات او باشد و هو المطلوب و ایضا از این طریق توان دانست
که علم واجب تعالی باشیاء حضوریست بسبب آنکه علم حضوری اعنی حاضر بودن اشیاء بنفس ذوات خود
نزد واجب تعالی اکملست بالبدیهه از علم حصولی اعنی معلوم بودن اشیا مر واجب تعالی را بسبب قیام
صور اشیاء بذات واجب تعالی پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه علم حضوری اکمل باشد از علم
حصولی باید که علم واجب حضوری باشد لیکن علم حضوری اکملست بالبدیهه نتیجه دهد که پس علم واجب
حضوریست و هو المطلوب و این سخن در علم تفصیلی است بعد از ایجاد و قبل از ایجاد لازم نیست
مگر علم اجمالی که عین ذات واجب تعالی است و اما تفصیلی قبل از ایجاد بر دو وجه متصور است یکی — علم
بحصول صور اشیا در ذات واجب تعالی و یا در ذات معلول اول و دویم بحضور ذوات اشیا قبل از ایجاد
همچنانکه بعد از ایجاد بنا بر آنکه قبل و بعد زمانی نظر بواجب تعالی یک نسبت باشد و تصحیح این دو وجه
اعنی حصول صور در ذات واجب تعالی و حضور ذوات قبل از ایجاد بغایت دشوار است و ما در گوهر
مراد و سایر کتب علمیه خود تصحیح هر دو وجه کرده ایم و دفع مفاسد و اشکالات نموده و ذکر آنها مناسب
این رساله نیست و واجب هم نیست تحصیل اعتقاد بچگونگی علم واجب تعالی بعد از اعتقاد بحصول علم
و اذعان باینکه جمیع اشیائی کلیه و جزئیه مجرده و مادیه بعد از ایجاد و قبل از ایجاد معلوم واجب الوجود است

بنحوی که لایق بجلال او باشد و این اعتقاد حاصل شود از نظر برهان سابق در اثبات صفات کمال و اگر کسی بجهت حصول
اطمینان طلب چگونگی کند کافیست اعتقاد بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد که عین
ذات واجب تعالی است اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد کفایتش ظاهر است و اما اجمالی قبل از ایجاد بیان
کفایتش آنست که مراد از علم اجمالی علمی است بسیط که اگر تحلیل و تفصیل کرده شود بعینه علم باشیای کثیره باشد
پس پیش از تحلیل نیز صادقست که اشیای کثیره معلومست و توضیح این مطلب بمثالی کنیم و گوییم کسی که عالم بیکی از
علوم مدونه مثل علم نحو باشد شک نیست که او را ملکه حاصل شود که بآن ملکه علم بجمیع مسایل جزئیه نحو او را حاصل باشد
بحیثیتی که اگر کسی سؤال کند از مسئله از مسائل جزئیه نحو آن عالم بیقین داند که علم بجواب آن مسئله او را حاصل است پس
شروع کند در تقریر جواب با آنکه صورت آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن او نبوده باشد بلکه چیزی او را
حاصل بوده که قابل تحلیل و تفصیل باشد باین جواب جزئی و سایر مسائل جزئیه و در اصطلاح علما علم نحو عبارتست
از آن ملکه و آن ملکه علمی است اجمالی بجمیع آن مسائل مفصله جزئیه پس تواند بود که عالم نحوی را صورت هیچ مسئله
جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد و مع ذلک عالم باشد بجمیع مسائل نحو باینمعنی که هر مسئله جزئیه نحو که از او پرسند
جواب تواند گفت پس او عالم است حقیقة بآن مسئله جزئیه والا چگونه قادر بر جواب آن مسئله می بود و
نسبت آن ملکه بآن مسائل جزئیه نسبت علت باشد بمعلولات چنانکه وجود خارجی معلولات از علت حاصل شود
وجود ذهنی مسائل جزئیه از ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه علت شیئی کسی را حاصل باشد آن شیئی نیز او را حاصل باشد
بطریق اتم پس واجب تعالی را پیش از ایجاد اشیا علمی حاصل است بسیط که عین ذات اوست و آن
علم اوست بذات خود و همچنانکه ذات او علت جمیع اشیاء است بحسب وجود خارجی علم بذات او نیز علت
علوم تفصیلیه بجمیع اشیاء است بحسب وجود علمی پس هرگاه واجب الوجود را علم بذات خود حاصل باشد
علم بجمیع اشیا نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیاء است و علم بعلت مستلزم علم بمعلول
بلکه عین علم بمعلول اگر کسی اعتراض کند که ما علم بذات خود داریم و علت فعل خودیم و حال آنکه علم بفعلی که در زمان
مستقبل از ما صادر خواهد شد ما را حاصل نیست پس چگونه علم بعلت مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول باشد
جواب گوییم که ما بذات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه تا دواعی از خارج بهم نرسد و همچنین اسباب و آلات
خارجیه دست بهم ندهد صدور فعل از ما ممکن نگردد بخلاف واجب الوجود که علت مستقله جمیع معلولات است

دواعی



باب دوم در عدل

و دواعی بر فعل که علم بمصلحت است عین ذات او و نه مستفاد از خارج و منزه از حاجت باسباب و آلات خارجیه
قسم دوم صفات سلبیه است و اضافیه اما سلبیه مثل الواجب لیس بجوهر و لا بعرض و لا بجسم و لا قائما بمادة و
لا بمحل و لا مکانیا و لا زمانیا و لا بذی صورة و شکل و لا بمتحرک و لا بساکن و امثال ذلک و آن راجع شود بتنزیه
واجب الوجود از هر چه لایق بجلال او نباشد و منافی باشد با واجب الوجود بودن و دلیل بر آن همین واجب الوجود
بودنست چه همه این اوصاف مقتضی حاجت و نقص است که مستلزم امکان است و امکان منافی وجوب
و اما اضافیه مانند خالقیت و رازقیت و قیومیت و امثال این و هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین ذات
نتواند بود و الا لازم آید که ذات واجب از مقوله سلب یا اضافه باشد و حال آنکه سلب عدمیست و اضافه وجود
غیر مستقل محتاج و ذات واجب عین وجود است و غیر محتاج و آنچه درین مقام متعارف شده در کتب متکلمین
ذکر مبحث رویت است و تطویل عظیم در نفی و اثبات آن اشاعره قایلند بجواز رویت باری تعالی در روز
قیامت مر مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای امامیه معتقدند بر امتناع رویت مطلقا بنا بر آنکه تعلق رویت بشیئی
مستلزم شکل و صورت و مکان و جهت و سایر صفات لوازم جسمیت است که در شأن باری تعالی ممتنع است
بدلیل وجوب وجود چنانکه دانسته شد و اشاعره مضطر شده اند که قایل شوند بجواز رویت بدون لوازم مذکوره
و باینمعنی قایل شدند نسبت بوجود ملزوم بی وجود لازم و امتناع آن از جمله بدیهیات است و بعضی از ایشان بسخافت
این قول واقف شده گویند که معنی مذکور در حقیقت رویت نیست بلکه از مقوله مشاهده عقلیست نهایتش در
قدرت الهی ممتنع نیست که حالتی مر عقول مؤمنان را ثابت شود در روز قیامت که مشاهده نور وجود الهی بقدر
معرفتی که هر کدام را حاصل شده نمایند آن حالت برای خارجه بصر مؤمنان نیز حاصل شود و از آن جهت
که برای بصر حاصل شود آن حالت را رویت نام کنیم و این غایت توجیه مذهب اشعریست و این سخن مبنی
بر اصل فاسد ایشانست که قایلند بجواز ثبوت هر چیز برای هر چیز مثلا جماد را با هو جماد جایز دانند که عالم
متبحر در همه فنون علمیه باشد و جایز دانند که عقل کار چشم و چشم کار عقل کند و آب کار آتش و آتش کار آب
و اراده الهی را جزاف محض دانند و هیچ قابلیت و استعداد و مصالح و مفاسد را در ایجاد اشیاء مدخل ندانند
و فساد این اصل عند التأمل افحش از آن فرعست و چون امر این مسئله در غایت ظهور است اولی آنکه از تطویل
در آن اعراض کرده شود باب دوم در عدل و مراد از عدل وجوب اتصاف ذات واجب الوجود است بفعل حسن

وجمیل ومنزّه اوست از فعل ظلم وقبیح وبالجمله همچنانکه توحید کمال واجبی است در ذات وصفات عدل کمال واجبی است
در افعال ومطلوب ازین باب در چند فصل مبین شود فصل اوّل در بیان حسن وقبح افعال بدانکه علما را اختلاف است
در اینکه حسن وقبح افعال عقلیست یا شرعی جمهور امامیّه ومعتزله وحکما بر مذهب اولند وجمهور اشاعره بر مذهب
ثانی ومراد از حسن فعل آنست که فاعل آن بسبب آن فعل مستحق مدح وتعظیم شود ومراد از قبح فعل آنکه فاعل آن
بسبب آن مستحق مذمّت وتندیم گردد ومراد از مدح وتعظیم وهمچنین مذمّت وتندیم اعم است از آنکه از جانب
خدای تعالی باشد ویا از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن وقبح آنست که عقل تواند دانست ممدوحیّت
نفس الامری ومذمومیّت نفس الامری بعضی از افعال را اگرچه شرع بران وارد نشده باشد ویا تواند دانست
جهت ورود شرع را بر تحسین فعلی ویا بر تقبیح فعلی اگر شرع بر آن وارد شده باشد وندانستن عقل جهات حسن وقبح را در
بعضی دیگر از افعال ومحتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن وقبح مطلقا چه هرگاه بعضی از وجوه حسن
وقبح بالاستقلال دانسته شد بعضی دیگر که موقوف است بورود شرع نیز معلوم تواند شد بآن بعض مذکور مثلا تواند
دانست که فعل فلانی که امر شرعی بآن وارد شده البته حسن است در نفس الامر اگر قبیح بودی ویا خالی از جهات
حسن وقبح هردو بودی هرآینه قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل وهمچنین فعلی که نهی شرعی از آن وارد شده تواند
دانست که مذموم است در نفس الامر والا نهی از آن مذموم بودی ومراد از شرعی بودن حسن وقبح آنست که
عقل را نرسد نه ادراک حسن وقبح ونه ادراک جهات حسن وقبح در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود شرع ونه
بعد از ان وگاه باشد که گویند مراد از عقلی بودن اشتمال فعل است بر جهت محسّنه وجهت مقبّحه خواه عقل آن
جهت را تواند دانست وخواه نه ومراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهت نباشد بلکه حسن وقبح در افعال
بمجرد امر ونهی شارع موجود شود پس فعلی را که امر بآن وارد شده باشد تواند بود که در همان وقت بعینه نهی از آن در شرع
وارد شدی وفعلی را که نهی از آن وارد شده تواند بود که در همان وقت امر بآن صادر شدی وبنا بر عقلی بودن
محالست تعاکس مذکوره هرگاه وقت متحد باشد اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت متغیر شود بحسب تغیّر در مصلحت آنها
ومفسده پس حسن در وقتی قبیح شود در وقتی دیگر وبالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام وچون این جمله دانستی بدانکه
حق مذهب اوّلست چه حسن بعضی از افعال ضروریست مانند عدل وصدق وهمچنین قبح بعضی مانند ظلم وکذب
وعقل در این هردو حکم محتاج نیست بشرع ولهذا متفقند درین احکام اهل ملل وغیر اهل ملل واین مذهب در نهایت



ظهور است غایتش دو اشکال عظیم وارد است که عمده در تصحیح این مذهب دفع آنهاست یکی آنکه بعضی
گفته اند حسن وقبح بسه معنی اطلاق میشود اوّل بمعنی صفت کمال ونقص دویم بمعنی موافقت غرض که مصلحت گویند صفت
ومخالفت غرض که مفسده گویند وعقلی بودن این هردو معنی مسلّم است اما غیر محل نزاعست سیّوم حسن
وقبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب واستحقاق عقابست واین محل نزاعست لیکن عقلی بودن آن
مسلّم نیست وجوابش آنست که صفت کمال وصفت نقص وهمچنین موافقت غرض ومخالفت غرض هرگاه
از صفات فعل اختیاری باشند راجع شوند بمذمومیّت وممدوحیّت ومدح وذم هرگاه اعم باشد از آنکه ناشی
از جانب خدای تعالی باشد ویا از جانب عقلا واز جمله مدح وذم الهیست ثواب وعقاب اخروی پس استحقاق
ثواب وعقاب نیز راجع شود باستحقاق مدح وذم وهرگاه ممدوحیّت ومذمومیّت عقلی مسلّم باشد لازم آید
ممدوحیّت ومذمومیّت عند الله نیز که بمعنی استحقاق ثواب وعقاب است چه هرچه مذموم باشد یا
ممدوح عقلا مذموم وممدوح باشد در نفس الامر بسبب آنکه هرچه عقل بضرورت یا بنظر صحیح حکم کند
بآن اگر موافق نفس الامر نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید واین بالاتفاق باطلست پس ممدوح ومذموم
عقل ممدوح ومذموم باشد در نفس الامر وهر ممدوح ومذموم در نفس الامر ممدوح ومذموم باشد عند الله والا
لازم آید جهل واجب تعالی بما فی نفس الامر ویا لازم آید صدور فعل از واجب تعالی نه بر وفق نفس الامر واین
هردو معنی باطلست بالاتفاق واشکال دویم آنکه قضیه العدل حسن والظلم قبیح را حکما از مقبولات عامّه
که مادّه قیاس جدلیست واتفاق را دران بنا بر مصلحت عامّه ومفسده عامّه شمرده اند پس دعوی ضرورت
که معتبر است در یقینیّات که مادّه برهانند دران مسموع نباشد واتفاق جمهور عقلا دلالت بران نکند وجوابش آنست
که ضروری بودن حکمین مذکورین وعدم توقف آن بنظر وفکر در ظهور بمرتبه ایست که انکار آن مکابره محض
است وقابل جواب نیست غایتش امثال این احکام که مصالح ومفاسد را دران مدخلی باشد از عقل نظری
باعانت عقل عملی که مزاول اعمال ومباشر افعالست صادر گردد وضروری آن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد
بلکه آنست که موقوف بنظر که ترتیب امور معلومه است نباشد وهمچنانکه محتاج بودن مشاهدات مثل النار حارّة
والشمس مضیئة باعانت حواس منافی ضروری بودنش نیست لکن احتیاج احکام مذکوره باعانت عقل عملی
منافی ضرورت نباشد واما عد حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامّه غرض نیست مگر مجرد تمثیل مصلحت

عامه ومفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخل دارند واعتبار مصلحت ومفسده در احکام مذکوره منافی
ضروریت نتواند بود چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد واز جهتی دیگر داخل مقبولات ومثل
این مقدمه را در برهان وجدل هردو اعتبار توان کرد در هر کدام بجهتی بلی درین صورت که مصلحت ومفسده
اتفاق
عامه در قضایای مذکوره مدخل داشته باشد منع دلالت عقلا در آن بر ضروری بودن آن خالی از صورتی
نیست وجوابش آنست که لیکن معلومست که قبول عموم عقلا مران قضایا را نه از جهت مصلحت ومفسده است
بلکه بسبب ضروری بودنست چه هر کس رجوع کند بخود داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت ومفسده حاکم باحکام
مذکوره هست لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح ومفاسد نباشند ویا غافل از آن باشند
نیز لا محاله صادر شود وحال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند ضرری متصور نشود چه حکم بضرورت نیز
در ما نحن فیه ضروریست وضروری محتاج بدلالت نه بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه بیش نیست
وبالله التوفیق اگر تطویل شد بنا بر آنست که مسئله ایست در غایت اهتمام ومبنی است برین مسئله ثبوت
اکثر مسائل کلام وکلام اصحاب درین مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام وچون عقلی بودن حسن وقبح
دانسته شد باید دانست که احکام عقل بحسب حسن وقبح بر پنج نوع است سه نوع از اقسام حسن
ودو نوع از اقسام قبح اما اقسام حسن وجوبست وندب واباحت واقسام قبح حرمتست وکراهت
وبیان این تقسیم آنست که هر فعلی که مذمت وتندیم بر فعلش مترتب نشود حسن گویند پس اگر بر ترکش مترتب
شود واجب گویند والا اگر بر فعلش مدح مترتب شود مندوب والا مباح وهر فعلی که مدح بر ترکش
مترتب شود قبیح گویند پس اگر ذم بر فعلش مترتب شود حرام باشد والا مکروه وگاه باشد که اصحاب عقل
این احکام را احکام شرعیه نیز گویند بنا بر آنکه شرع مؤکد یا کاشف آنهاست نه آنکه موجد آنها باشد
چنانکه بمعنی الفین عقل گویند وگاه باشد لفظ شرعیه را تخصیص دهند باحکامی که محتاج بکشف شرع باشد
فصل دویم در نفی شرور وقبایح از واجب تعالی چون معلوم شد که عقل حاکمست در حسن وقبح افعال باید
دانست که هر فعلی که حکم کند عقل بر قبح وی ممتنعست صدور وی از واجب الوجود بسبب آنکه واجب
قبیح
الوجود غنی مطلق است وعالم بجهات قبح وبا وجود غنا وعلم صدور قبیح بلا مرجح خواهد بود وترجیح
بلا مرجح محال وایضا فعل قبیح از عالم بقبح سیما با عدم حاجت بآن قبیح است عقلا پس تجویز

صدور



صدور قبیح از واجب مستلزم ذم واجب باشد عقلا وحال آنکه ممتنع است ذم واجب عقلا باینمعنی که عقل
بالضروره جایز نداند ذم واجب را پس صدور ظلم وکذب وهمچنین کافه شرور من حیث انها شرور از واجب
محال باشد تقریر دو دلیل اول بقیاس استثنائی اگر صدور قبیح از واجب جایز بودی ترجیح بلا مرجح جایز بودی لیکن
ترجیح بلا مرجح جایز نیست نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب جایز نیست وتقریر دلیل دویم بقیاس استثنائی اگر
صدور قبیح از واجب جایز بودی ذم واجب جایز بودی لیکن ذم واجب ممتنع است عقلا نتیجه دهد که پس صدور
قبیح از واجب ممتنع است عقلا وهمچنین کفر ومعاصی قبیحست عقلا پس ممتنع باشد که واجب الوجود خالق
آنها باشد ونیز اگر خالق کفر ومعاصی واجب الوجود باشد تعذیب بران قبیح باشد عقلا وقبیح از او صادر نتواند
شد پس تعذیب کفار وفجار از او واقع نتواند شد وچون تعذیب واقع نتواند شد وعیدی که خبر دادنست بصدور
تعذیب در روز قیامت کذب باشد وصدور کذب از او محال وحال آنکه وعید از او واقع شده پس محال باشد
تقریر این دلیل بقیاس استثنائی اگر خلق کفر ومعاصی از واجب الوجود
خلق کفر ومعاصی از واجب جایز بودی وعید بران جایز نبودی لیکن وعید جایز است بدلیل وقوع نتیجه دهد
پس خلق کفر ومعاصی از واجب جایز نباشد وهمچنین اراده قبیح نیز قبیح است بالضروره پس اراده کفر
ومعاصی نیز قبیح باشد پس جایز نیست که خدای تعالی اراده کفر کند از کافر واراده معصیت کند از عاصی بلکه اراده
ایمان کرده از کافر واراده طاعت کرده از عاصی واز واقع نشدن ایمان از کافر وطاعت از عاصی مغلوبیت
خدای تعالی لازم نیاید چه خدای تعالی ایمان از کافر وطاعت از عاصی باراده کافر وعاصی خواسته نه بطریق
جبر وحتم اگر بطریق حتم خواستی وواقع نشدی مغلوبیت وعجز لازم آمدی وحتم وجبر محالست چنانکه باید
فصل سیم در مسئله خلق اعمال ودفع شبهه جبر بدانکه در افعال اختیاریه عباد سه مذهب است جبر وتفویض
وامر بین الامرین جبر مذهب اشعریست وتفویض مذهب معتزله وامر بین الامرین مذهب حکما وجمهور علمای
امامیه اشعری گویند بنده را در فعل خود هیچ اختیار نیست بلکه فعل عبد واقع است بخلق خدای تعالی واراده
وی بی وساطت اراده عبد وگوید اراده بنده مقارن فعلست بی آنکه مدخلیتی داشته باشد در صدور
فعل واینمعنی اعنی مقارنت اراده با فعل را بدون مدخلیت کسب نام کند وفرق میان فعل اختیاری واضطراری
چون حرکت مرتعش بمجرد مقارنت اراده در اول وعدم مقارنت در ثانی کند وظاهر است که اینمعنی اعنی
مقارنت اراده با عدم مدخلیت ووقوع فعل بمجرد خلق واراده خدای تعالی جبر محض است ووی التزام

جبر را و بنده را در فعل خود مجبور داند و فساد این مذهب بغایت ظاهر است والا تکلیف بی‌فایده بودی و ثواب
و عقاب باطل شدی بلکه عقاب ممتنع بودی چه ایجاد فعل در دست دیگری و تعذیب وی بر آن فعل قبیح
است و ایضا بالضروره معلوم است مدخلیت اراده ما در فعلها باین معنی که اگر خواهیم کنیم بخواهش خود و اگر خواهیم
نکنیم بعدم خواهش خود و این ضروریست که بهیچ شبهه از خود دفع نتوان کرد و معتزله گویند بنده مستقل است
در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده واجب در فعل بنده بغیر از اینکه ایجاد کرده بنده را و صاحب اراده
گردانیده که باراده خود علی سبیل الاستقلال هرچه خواهد کند و هرچه نخواهد نکند بدون آنکه خواهش و اراده وی
در حدوث مستند بامری خارج از وی باشد و این معنی تفویض محض است یعنی خدای تعالی اراده فعل را
ببنده مفوض گردانیده و باو واگذاشته و این مذهب نیز باطلست چه خدای تعالی اعز است از آنکه ذره
از ذرات موجود تواند شد بدون استناد باراده وی لیکن بطلان این مذهب نظریست و دلیلش آنکه چون ثابت
شد بطلان ترجیح بلا مرجح و امتناع وجود ممکن بدون وجوب پس لابد است مر وجود فعل را از علت موجبه و آن
علت اگر ذات عبد باشد بی احتیاج بانضمام امری که حادث شود در وقت فعل لازم آید امتناع تخلف
فعل معین از بنده ما دام موجود است سابقا و لاحقا و این خلاف واقعست و اگر ذات عبد در علیت فعل محتاج باشد
بحدوث امری خارج از ذات پس عبد مستقل در ایجاد فعل نباشد و این خلف است پس تفویض و استقلال عبد
باطل باشد و چون جبر و تفویض هر دو باطل شد پس حق امر بین الامرین است چنانکه در احادیث ائمه طاهرین
وارد شده بیان اجمالیش آنست که خواجه نصیر طوسی قدس الله سره در شرح رساله فرموده که اراده عبد علت
قریبه فعلست و اراده حق علت بعیده وی اشعری نظر را مقصور بر علت بعیده گردانیده قایل بجبر شده و معتزلی
نظر بعلت قریبه تنها نموده قایل بتفویض گشته و حق آنست که وقوع فعل موقوف است بمجموع ارادتین چنانکه
عالم اهل بیت گفته لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین و بیان تفصیلیش آنکه ثابت شد احتیاج فعل بحدوث
امری خارج از ذات فاعل و آن امر اراده فاعلست و حدوث اراده مستند است بمجموع حوادثی که مستند باراده
حق تعالی است بوجوب انتهاء سلسله جمیع الحوادث الی الواجب تعالی و در این موضع شبهه عظیمه است و آن
که هرگاه وجوب اراده فعل مستند باشد بامری که نه معلول عبد باشد بلکه مستند باشد بواجب الوجود جبر لازم
آید چه فرقی نیست میان ایجاد فعل عبد بوساطت اراده وی و میان ایجاد فعل بواسطه اراده که عبد در او مستقل

نیست




نیست چه در هر دو صورت فعل تخلف نتواند کرد و بنده قادر بر ترک نباشد و جواب این شبهه آنست که
اینمعنی ایجابست نه جبر و ایجاب هرگاه باختیار باشد منافی اختیار نیست هرچند اختیار را واجب باشد چه در اینصورت
صادق است که بنده خواست و کرد بخواهش خود و از اینکه خواهش او از وی باعداد امری دیگر واجب شود ضرری
در خواهش متصور نیست بلکه ایجابی که منافی اختیار است ایجابیست که نه باختیار فاعل باشد بلکه بالطبع باشد چون
ایجاب نار مر احراق را یا باراده غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بنده باراده واجب چنانکه مذهب اشعریست
و اما جبر آنست که فعل بی خواهش و اراده عبد موجود شود یعنی اراده عبد را مدخلیتی در وجود فعل نباشد چنانکه اشعری
بآن قایل است چه در اینصورت صادق نیست که بنده خواست و کرد بخواهش خود و یا لا اقل بنده خواست
و دیگری کرد بسبب خواهش بنده و اینمعنی لا محاله منافی کردن بخواهش است که معنی اختیاری بودن فعل است
پس از وجوب استناد اراده موجبه فعل بواجب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و ایجابی که لازم آید منافی اختیار نباشد
اگر گویند میان صورتین فرق باین شد که یکی بمدخلیت اراده است و دیگری بدون مدخلیت اراده اما در این معنی
فرق نشد که فعل در هر دو صورت اضطراریست باینمعنی که قادر نیست بر ترک چه هرگاه نزد وجود داعی فعل واجب
شود گو باراده خود واجب شود پس لا محاله قادر بر ترک نخواهد بود جواب گوئیم که لا نسلم که در صورت اولی فعل اضطراری
باشد چه اضطراری آنست که بی مدخلیت اراده باشد و آن صورت دویم است اما صورت اول چون
بمدخلیت اراده است اضطراری نیست و لا نسلم که در صورت اولی قادر بر ترک نباشد چه معنی قدرت آنست
که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و در صورت اولی چنین است که اگر نمیخواست نمیکرد گو نتوانسته باشد که اراده
نداشته باشد و در مفهوم قدرت معتبر نیست که اراده فعل نیز مقدور باشد بلکه مقدوریت فعل معتبر است و بس
اگر گویند فرق چیست که واجب تعالی فعل در دست بنده ایجاد کند که نزد وجود آن چیز بر بنده فعل واجب شود — یا چیزی ایجاد کند
جواب گوئیم که فرق از زمین تا آسمان چه صورت اول فعل را دیگری کرده و در صورت دویم فعل را بنده خود
باراده خود کرده و باید دانست که قوت وقع این شبهه در دلها بسبب قلت تدبر است چه مفهوم نمیتواند
نکند که منشاء اعتراض اولست بر مردم مشتبه است نیک باید تامل کرد که نمیتواند نکند که بسبب الجاء ساختن
دیگری باشد و یا بسبب آنکه فعل را دیگری میکند و بنده نمیتواند معارض وی باشد غیر نمیتواند نکند که بسبب زیادتی — است
خواهش بنده باشد مر کردن را مثالش آنکه کسی را حاکم ملجا سازد بقتل کسی و کسی دیگر را بنا بر عداوت مثلا قوت

غضبی بحرکت درآید وبغایت مشتاق کشتن او شود بمرتبه که نتواند خود را باز داشت از کشتن او و برین هر دو کس صادق
که نمیتوانند نکشند اما یکی بنابر الجاء دیگری مر او را و یکی بنابر غلبه خواهش خود مر کشتن را پس نیک تامل درین هر دو معنی
کن و به بین که تفاوت بقدر تفاوت میان زمین و آسمان هست یا نه و ایضا بر مردم مشتبه هست مفهوم واجب شدن
فعل نزد وجود شیئ که منشاء اعتراض دویم است چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی انکه شیئ علت فاعلی وجوب فعل باشد
و دیگری انکه شیئ علت معده وجوب یا شرط وجوب باشد و علت فاعلیه وجوب نباشد مگر ذات بنده لیکن باعداد
شیئ مذکور یا بشرطیت وی و مراد معنی دویم است چه صورت داعی درین علت معده انبعاث خواهش است در نفس
فاعل و خواهش در نفس فاعل منبعث شود لامحاله و بخواهش فعل واجب شود پس بنده خود فاعل وجوب فعل خود
باشد باعداد داعی که مستند است بوسایط کثیره بواجب الوجود پس چون علت معده که داعی باشد مستند است
بواجب الوجود فعل مفوض به بنده نیست و چون علت فاعلیه فعل و وجوب هر دو عبد است لازم نیاید که فعل مخلوق
خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و اینست معنی امر بین الامرین اگر گویند ذات بنده که علت فاعلیه
وجوب فعلست مخلوق خداست پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع بایجاب خدا جواب گوییم که فعل بنده را
بایمعنی مخلوق خدا داند ~~و تعذیب بر عصیان در قبح مثل عصیانست~~ بجبر قایل نیست بلکه قول بجبر آنست که فعل را بیواسطه
بنده مخلوق خدا داند اگر گویند که بایمعنی اگرچه جبر نیست اما شریکست در مفسده با جبر چه خلق ذات عاصی مثلا که
مقتضی عصیانست و تعذیب بر عصیان در قبح مثل خلق عصیان است در دست عاصی و تعذیب بران بلا تفاوت
جواب گوییم وقتی مثل او باشد که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد بالذات اما خلق او بالذات برای
مصلحتی باشد و مفسده عصیان از او بالعرض لازم آید هر آینه قبحی لازم نیاید چنانکه در مسئله شر بیاید بدانکه دفع
شبهه جبر بایتغایت تا بایتغایت بنظر رسیده گمان دارم که بعد ازین از کسی از او قعی در خاطر نماند انشاءالله
العزیز والحمد لله علی فضله فصل چهارم در دفع شبهه شر و بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شرور در
عالم کون و فساد و این شرور لامحاله ممکنند نه واجب و ممکن را لابد است از علتی و جمیع علل ممکنات منتهی
است بواجب الوجود پس لابد است انتهاء سلسله علل شرور نیز بواجب الوجود و حال آنکه ثابت شد
امتناع صدور شر از واجب الوجود و بنا بر قوت این شبهه است که ثنویه قایل شده اند بوجود الهین واجبی
الوجود یکی فاعل خیر که یزدانش گویند و دیگری فاعل شر که اهریمنش نام نهند و جواب این شبهه منع وجود شر است

که من جمیع الوجوه





که من جمیع الوجوه شر باشد و یا شریتش غالب بود بر خیریت بلکه آنچه مسلمست وجود شریست که خیریتش غالب باشد
بر شریت و بر صاحب شبهه است اثبات مادهٔ که شر مطلق یا غالب الشریه باشد و نحن فی وراء المنع من ذلک
بلکه هر چه مظنهٔ شر بود چون نیک ملاحظه رود لامحاله خیریتش غالب باشد و هرگاه چنین باشد لابد است
از ایجاد چیزی که شرش قلیل باشد و خیرش غالب لان ترک الوجود الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل شر کثیر وارتکاب
اقل القبیحین هرگاه از هر دو گزیر نباشد قبیح نیست عقلا و تحقیق انکه وجود شر هر چند قلیل بود اگر بالذات
باشد لامحاله محالست اما هرگاه بالعرض باشد و به تبعیت خیر کثیر بود محال نیست و جمیع موادی که مظنهٔ شر است
لامحاله ازین بابست پس نه لازم شود قول بتعدد الهین و نه لازم آید استناد شرور بالذات بواجب الوجود
اما قضا و قدر آن نیز منشاء اشکالی شده بیانش آنست که اتفاق اهل اسلام بلکه اکثر اهل ملل واقعست و احادیث
مستفیض و بالمعنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای خدای تعالی و قدر وی و از جمله حوادث افعال عباد است
پس هرگاه بقضا و حکم خدای تعالی و بقدر و خلق وی باشد بنده را اختیاری دران نباشد و جوابش آنست که قضا
و قدر بچند معنی وارد شده یکی بمعنی خلق کما فی قوله تعالی فَقَضٰیهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰاتٍ ای فخلقهن و قوله و قَدَّرَ فیها اَقْواتَها
ای خلقها و این معنی در جمیع حوادث نتواند بود چه بدلیل ثابت شد که افعال عباد مخلوق خدای تعالی نیست
دویم بمعنی ایجاب و الزام کما فی قوله تعالی وَقَضٰی رَبُّکَ اَنْ لا تَعْبُدُوا اِلّا اِیّاهُ ای اوجب و قوله وَقَدَّرْنا بَیْنَکُمُ
الْمَوْتَ ای الزمنا و این معنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص واجبات است و بس سیوم بمعنی اعلام و تبیین
کقوله تعالی وَقَضَیْنا اِلٰی بَنی اِسْرائیلَ فِی الْکِتابِ لَتُفْسِدُنَّ فِی الْاَرْضِ و قوله تعالی اِلَّا امْرَاَتَهُ قَدَّرْناها مِنَ الْغابِرینَ
ای اعلمنا بذلک و کتبنا فی اللوح المحفوظ و باین معنی صحیحست در جمیع حوادث و حاصل اینمعنی علم واجب تعالی
است بجمیع موجودات کلیه و جزئیه چنانکه مذهب حکما است در قضا و قدر چه قضا نزد حکما عبارتست از
علم اجمالی کلی و قدر عبارت از علم تفصیلی جزئی و بنا برین اشکال از طریق علم وارد آید چه هرگاه علم واجب تعالی
متعلق باشد بافعال عباد خلاف آن واقع نتواند شد پس اگر از کافر کفر دانسته و از عاصی عصیان و حال آنکه
علمش ازلیست خلاف کفر و عصیان موجود نتواند شد و الا جهل لازم آید و چون ایمان و طاعت موجود
نتواند شد مقدور نیز نتواند بود و مجبور بکفر و عصیان خواهند بود جوابش آنست که علم تابع معلومست نه معلوم
تابع علم چه علم صورتیست مطابق معلوم پس معلوم بهر نحو که باشد علم تابع و مطابق وی باشد پس چون کافر

مثلا در لایزال باختیار کفر میکرد خدای تعالی در ازل چنین دانست که اگر او در حد ذات خود بنحوی میبود که باختیار
ایمان میکرد هر آینه مؤمنش میدانست پس علم واجب تعالی موجب کفر در کافر و ایمان در مؤمن نبوده
باشد و همچنین در همهٔ اشیاء **فصل پنجم** در بیان حکمت خدای تعالی بدانکه اگر افعال خدای تعالی را غرض نبودی
هر آینه عبث بودی و صدور عبث ممتنع است از واجب الوجود چه واجب تعالی چون فاعل مختار است
اگر غرضی نبودی که داعی بر فعل باشد صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح بودی و این محال است و ایضا صدور
عبث از عالم قبیح است عقلا و صدور قبیح از او محال چنانکه گذشت پس افعال خدای تعالی معلل است باغراض
و چون محال است رجوع غرض بوی بسبب آنکه غنی مطلقست پس واجب است رجوع اغراض بمخلوقات
و چون غرضی که راجع بغیر شود در حقیقت غرض نیست چه متبادر از غرض آنست که راجع شود بفاعل پس اغراض الهی
عبارت است از مصالح و حکم چه متبادر از مصلحت و حکمت آنست که راجع شود بغیر پس خدای تعالی حکیم باشد
هرچند
در افعال چه حکیم آنست که فعل بی مصلحتی و حکمتی نکند و لغو و عبث از او صادر نشود اگر گویند مصلحت و حکمت نفعی که
باشد راجع بغیر لیکن ایصال نفع بغیر نفعی باشد بوی و لا اقل اولی باشد نظر بوی از عدمش و الا نظر بوی
هیچ رجحانی نباشد و ترجیح بلا مرجح لازم آید و هرگاه اولی باشد ایصال نفع بغیر برای وی پس وی با این ایصال
کاب
نفع بغیر او لویتی باشد برای خود پس مستکمل باشد بفعل خود و حال آنکه استکمال وی محال است چه هر مستکملی
ناقص باشد در حد ذات خود و نقصی بر او روا نیست چنانکه گذشت جواب گوئیم که لا نسلم ایصال نفع
اگر اولی بنظر بوی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم آید چه مرجح لازم نیست که اولویت باشد نظر بفاعل بلکه مرجح
ایصال نفع بغیر ذات واجب تعالی است چه ذات او ذاتیست مقتضی ایصال نفع بغیر بلی اگر فعل او
نفع بغیر نمیداشت صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح میبود چه ذات او مقتضی فعل مطلقا نیست بلکه فعلی است
که نفع بغیر داشته باشد پس اگر بالفرض نافع غیر نباشد و نافع خود نیز نیست و ذات نیز مقتضی چنین
فعلی که نفعی در او نباشد نیست پس صدور چنین فعلی از او هر آینه بلا مرجح خواهد بود و این محالست اما که
فعل نافع غیر باشد صدورش بلا مرجح نخواهد بود چه مرجحش ذات واجبست که مقتضی نفع بغیر است
پس فی الحقیقه غرض و غایت در فعل واجب ذات واجب است چه غایت آنست که داعی فاعل
باشد بر فعل و چیزی که داعی واجبست بر فعل ذات او است که مقتضی ایصال نفع بغیر است پس



ذات او غایت فعل او باشد و فاعل و غایت در افعال الهی متحد باشند و لهذا گفتیم که حکم و مصالح
در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض بر حکم و مصالحی که افعال الهی مشتملست بر او بطریق مجاز
است و بر سبیل تشبیه فعل او بفعل ما یعنی فعل او مشتمل است بر چیزی که اگر آن چیز در فعل ما میبود غرض میبود
چه نفع بغیر در افعال ما موجب کمالیست برای ما پس در حقیقت غرض باشد و در افعال واجب چون موجب کمالی
برای وی نیست پس در حقیقت غرض نیست بلکه شبیه است بغرض پس اطلاق غرض بر او بتشبیه و مجاز باشد
این بود دفع این شبهه و اشاعره متمسک بشبهه مذکوره شده نفی غرض از فعل الهی کرده اند و از ایشان بما
نرسیده که دفع این شبهه کرده باشد بلکه قوم در جواب ارتکاب کرده اند که مجرد ایصال نفع بغیر
بی آنکه اولی نظر بفاعل باشد مرجح فعل تواند شد و این مکابره محض است چه ایصال و لا ایصال هرگاه هر دو
نظر بفاعل مساوی باشند تا ایصال نظر بفاعل راجح نشود صادر نتواند شد و اولویت هرگاه نظر بفاعل
نباشد بلکه نظر بغیر باشد چگونه مرجح احد المتساویین بالنظر الی الفاعل تواند شد و حکما تمسک باین شبهه جسته
نفی قصد از واجب تعالی کرده اند یعنی گفته اند واجب تعالی فاعل بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضاست
چه قصد لا محاله متعلق بچیزی شود که اولی باشد نظر بفاعل و هیچ فعلی نتواند بود که اولی باشد نظر بواجب
الوجود و الا استکمال واجب لازم آید پس فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان از قصد قصد با
الذات است نه اعم از بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حق است و استدلال ایشان تمام چه
مقصود بالذات البته باید که اولی باشد نظر بقاصد پس مراد ایشان نیز اینست که مقصود بالذات
و غایت در فعل الهی ذات او است نه فعل یا امری که مشتمل باشد فعل بر او مانند ایصال نفع بغیر اما
رضای بالذات لازم نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق باحد المتساویین باشد و مرضی لازم
نیست که نظر براضی راجح باشد بلکه رجحان مرضی در نفس الامر بجهت صدور کافیست و مرجح نظر بصدور
لازم نیست که اولویت باشد نظر بفاعل چه اقتضای ذات مرجح کافی است و بالجمله فاعلیت بالرضا
آنست که ذات مقتضی فعل مشتمل بر حکمت و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع آنست
که ذات مقتضی فعلی باشد که آن فعل از این حیثیت که مقتضای آن ذاتست مشتمل بر حکمت و مصلحت نباشد
اگر چه از آن حیثیت که آن ذات مقتضای فعل ذاتیست که مقتضی فعل محکمست مشتمل بر مصلحت و حکمت تواند

بود مانند افعال طبایع چه افعال طبایع از اینجهت که مقتضای طبایعند مشتمل بر حکم و مصالح نتوانند بود چه طبایع را
شعوری بحکم و مصالح نیست اما از اینجهت که طبایع مقتضای ذات واجب الوجود است که مقتضی افعال
محکمه است لامحاله مشتملست بر حکم و مصالح **فصل ششم** در بیان حسن تکلیف بدانکه تکلیف در لغت بمعنی بر مشقت
داشتن است و در عرف شرع عبارتست از دعوت الهی است مر عباد را با مور شاقه دعوتی مشتمل بر وعد و وعید و مراد
از وعد وعده دادنست بثواب در آخرت و وعید عبارتست از بیم دادنست از عقاب در آخرت و مراد از ثواب
نفع رسانیدنست از روی تعظیم و مراد از عقاب ضرر رسانیدنست از روی اهانت چون این معانی دانستی بدانکه
خلاف کرده اند قائلین بحسن و قبح عقلیین در آنکه حسن تکلیف عقلیست بمعنی اخص یا نه و مراد از عقلی بمعنی اخص
آنست که عقل مستقل باشد در ادراک جهات حسن و قبح بدون استعانت بکشف شرع و عقلی بمعنی مذکور سابقا
اعم بود از اینکه محتاج بکشف شرع باشد یا نه پس هر چه محتاج بکشف شرع نباشد عقلی بمعنی اخص باشد و هر چه محتاج
بکشف شرع باشد بمعنی مقابل عقلی بمعنی اخص پس آنانکه متفقند در عقلی بودن حسن تکلیف بمعنی اعم مختلفند در اینکه تکلیف عقلی
شرعی
بمعنی اخص نیز هست یا نه و تکلیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی مانند حکم عقل بوجوب واجبات عقلیه
و حرمت محظورات عقلیه چه حکم عقل دعوتیست الهی که حامل آن عقلست چنانکه شرع دعوتیست الهی که حامل
آن نبی است لهذا بعضی از اکابر گفته اند عقل شرعیست از داخل و شرع عقلیست از خارج دویم تکلیف شرعی
مانند حکم شرع بواجبات شرعیه و محرمات شرعیه و شک نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع
در تکلیف شرعیست یعنی عقل می یابد حسن تکلیفات شرعیه را یا نه و حق آنست که عقل می یابد حسن تکلیفات را
اما بنظر نه بضرورت و دلیل بر حسن تکلیف آنست که نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه
متضاده که اعظم آنها عقلست و شهوت که یکی مستعد کمال تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار
رب العالمین است و دیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن که غرض اصلی از آنها حفظ وجود
شخصی و نوعی انسان است و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت و بنظر بدنی
از تدبیر تواند بود که طایفه دویم از قوی بر گردد باعانت قوت عقل بدون آنکه ضرری در غرض این طایفه
متصور شود و اقل مراتب اعانت مذکوره آنست که معارضه با قوت عقلی نکند و ویرا از غرض اصلی
وی باز ندارد و با همال تدبیر مذکور طایفه اول بر میگردد باعانت و خدمت طایفه دویم تحصنی که بالکلیه



از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان
تحصیل استحقاق مذکور است که غایت قوت عقلی اوست و غایت و غرض از قوت شهوت که موجب
حفظ وجود تعلقی است نیست مگر اینکه اورا در مدت وجود تعلقی میسر شود و تحصیل استحقاق مذکور و تدبیر مذکور
ضبط قوای شهویه است از میل بطرفی افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض قوت عقلی است و دیگری مودی
بفوت غرض مطلوب از خود که آن نیز منجر بفوت غرض قوت عقلیست و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول
بلکه بوجه تمام و کمال مقدور هیچ عقلی نیست بلکه موقوفست بتعریف الهی که بصدور اوامر و نواهی
متحقق تواند شد که عبارت از آنست تکلیف شرعی پس صدور تکلیف از واجب الوجود حسن باشد عقلا
بنابر اشتمال بر فایده عظیمه که بدون آن حاصل نتواند شد این بود بیان حسن تکلیف و بیان وجوب آن نیز
در باب نبوت بیاید انشاء الله العزیز و چون حسن تکلیف دانستی بدانکه حسن تکلیف مشروط است بشرطی
چند که بعضی راجعست بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلف به و بعضی بمکلف اما راجع آنچه هست بنفس تکلیف
و بعضی بمکلف
آنست که تکلیف مقدم باشد بر زمان فعل تا مکلف مهیای فعل تواند شد و آنچه راجع بنفس فعلست امکان
فعل است چه تکلیف بمحال قبیحست عقلا و آنچه راجع است بمکلف علم اوست بحسن و قبح افعال تا امر
بفعل قبیح و نهی از فعل حسن نکند و تقدیر جزای هر فعل تا در ثواب نقص و در عقاب از دیاد واقع نشود و آنچه
راجعست بمکلف قدرت اوست بر فعل و علم او یا امکان تحصیل علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل
یا عاجز از علم بکیفیت فعل قبیحست عقلا **فصل هفتم** در وجوب لطف بر خدای تعالی بدانکه قایلین بحسن عقلی تکلیف
قایلند بوجوب لطف عقلا و لطف عبارتست از امری که مکلف بسبب آن امر نزدیک شود بارتکاب
طاعت و دور شود از ارتکاب معصیت بحیثیتی که آن امر بسر حد الجاء و اضطرار بفعل طاعت و اجتناب
از معصیت نکشد تا موجب بطلان ثواب نشود چه موجب ثواب اختیاری بودن فعلست پس اگر مکلف
ملجا شود بکردن فعل هر آینه اختیار مسلوب گردد و دلیل بر وجوب لطف عقلا بر خدای تعالی آنست که واجب
تعالی تکلیف کرده مر عباد را بفعل طاعت و ترک معصیت و غرض از تکلیف نیست مگر امتثال اوامر که طاعت
عبارت از اوست و انتهای از نواهی که مراد از ترک معصیت اوست و الا تکلیف بیفایده و قبیح بودی
چه فعل بیفایده قبیح است عقلا چنانکه گذشت پس هر گاه مکلف داند و قادر باشد بر امری که بسبب او

مکلف نزدیک گردد با متثال و بر او آسان شود و بسبب آسان شدن البته امتثال کند و اگر آن امر نباشد دور
شود از امتثال و بر او دشوار گردد و بسبب دشواری البته امتثال نکند پس هر آینه واجب باشد بر مکلف فعل
امر مذکور که لطف عبارتست از آن تا حاصل شود غرض او از تکلیف و اگر نکند امر مذکور را هر آینه مناقض غرض
خود باشد و نقض غرض از حکیم قبیحست عقلا پس فعل لطف واجبست عقلا اینست بطریق شکل اول گوئیم ترک
لطف نقض غرض است و نقض غرض قبیح نتیجه دهد که پس ترک لطف قبیح است و بعد از آن بطریق
قیاس استثنائی گوئیم هر گاه ترک لطف قبیح باشد فعل لطف واجب باشد لیکن ترک لطف قبیحست نتیجه
دهد که پس فعل لطف واجبست وهو المطلوب و چون وجوب لطف دانستی بدانکه اگر لطف از جمله افعالیست
که موجد آن خدای تعالی است واجبست بر خدای تعالی ایجاد آن و اگر از جمله افعالیست که ممکن است
وجود آن از مکلف واجبست بر خدای تعالی اعلام مکلف بآن فعل و واجب گردانیدن آن فعل بر
مکلف والا اگر واجب نگرداند آن فعل را هر آینه جایز خواهد بود که مکلف ترک آن کند و منجر شود بترک مکلف به
و نقض غرض لازم آید و اگر از جمله افعالیست که از غیر خدای تعالی و غیر مکلف صادر شود افزوده شود در شرط
حسن تکلیف بفعلی که فعل مذکور لطف باشد در آن فعل علم بوجود و صدور لطف از فاعل وی والا تکلیف بفعلی
که لطف در او معلوم الوجود نباشد نقض غرض خواهد بود **فصل هشتم** در بیان وجوب اصلح بر خدای
تعالی بدانکه چون ثابت شد که فعل خدای تعالی مبنی بر حکمت و مصلحت است و مصلحت بر دو گونه است
یکی نظر بهمه موجودات که نظام کل عبارت از آنست و یکی نظر بهر موجود بخصوص و اول مقدمست
بر ثانی یعنی هر گاه چیزی مقتضای مصلحت کل باشد و منافی مصلحت جزو و یا بر عکس واجبست تقدیم
مقتضای کل بر مقتضای جزو عقلا البته پس خلافست در اینکه آیا هر کدام از مصلحتین واجبست که بر وجه
اتم وجوه ممکنه باشد یا نه جمهور قائلین بحسن و قبح عقلی بر مذهب اولند و جمهور منکرین بر مذهب ثانی و
حق مذهب اولست چه هر گاه مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مانع نداشته باشد و حال آنکه
داعی بر وجودش البته متحقق است چه اصل مصلحت داعیست بوجود پس هر آینه امساک از اصلح
و افاضه غیر اصلح با وجود آنکه ترجیح مرجوحست و ممتنع از این جهت که ترجیح مرجوحست قبیح نیز هست
عقلا از اینجهت که ترک اصلحست و اخذ غیر اصلح و این مذمومست عقلا بالضروره پس بطریق قیاس

استثنائی



استثنائی گوئیم هر گاه ترک اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجب لیکن ترک اصلح قبیح است نتیجه دهد که پس
وجود اصلح واجبست پس معلوم شد که وجوب اصلح تنها همین وجوب عنه نیست تا لازم آید که محل نزاع
نباشد بلکه وجوب علیه نیز هست که محل نزاع است پس لازم نیاید که محل اعتراض که وجوب بسبب وجود داعی
و عدم مانع وجوب بمعنی لزوم وجود معلولست مر علت تامه را و این وجوب عنه است نه بمعنی استحقاق ذم
بر ترک که وجوب علیه است و این است محل نزاع و چون گفتیم که مقدمست احدی المصلحتین بر آن دیگر
پس اگر مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مصلحت کل باشد متعین است در وجوب خواه منافی مصلحت
جزو باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزو باشد و منافی مصلحت اتم کل نباشد نیز واجبست و اگر منافی مصلحت اتم
کل باشد واجب نیست پس مندفع شد بسیاری از شبهه منکرین مانند این که گویند اصلح بحال کافر مبتلی در
تمام عمر بامراض و آفات آنست که در اصل مخلوق نگردد یا در طفولیت بمیرد یا مسلوب العقل باشد نه اینکه
بماند تا موجب خلود در نار گردد و همچنین اصلح بحال عباد آنست که در همه وقت انبیا و اولیا موجود باشند
و هرگز نمیرند تا هدایت عباد در جمیع امور کنند و ابلیس و ذریت وی هرگز نباشند تا اغوای عباد نکنند و حال آنکه
واقع اماته انبیا و اولیا است و ابقای ابلیس و ذریت وی و وجه اندفاعش دانسته شد چه حدوث
حوادث مستند اند بجمیع اموری که مستند بواجب تعالی و اینمعنی اعنی ترتیب اسباب حدوث حوادث و
توسط وسائط در وجود مسببات بنابر مصلحتی است راجع بنظام کل که نقض آن مصلحت برای مصلحت جزو
بر تقدیر تسلیم نتوان کرد و حال آنکه اصلحیت مذکوره در محل منع است بلکه اصلح بحال کافر مذکور ابقای وی است
تا معرض استحقاق خلود در جنت در آید و وجوب خلود در نار لازم نیامده مگر از اختیار خود و همچنین اصلح بحال
عباد مکلفین اینست که در بعضی اوقات انبیا نباشند و اوصیا نیز مختفی باشند تا سبب مجاهده مردم گردد
در تحصیل علوم دینیه و فوز بدرجات مجتهدین و علمای راسخین و چون وجوب اصلح را معلق ساختیم بعدم مانع لازم
نیاید که هر اصلحی که متصور شود واجب باشد پس مندفع شد این شبهه نیز که گویند مقدورات الهی غیر متناهیست
و هر مرتبه را که اصلح فرض کنی اصلح از آن ممکن الی غیر النهایه فیلزم ان لا یمکن تأدیة الله ما هو الواجب علیه
و وجه اندفاعش آنست که عدم تناهی مقدورات الهی بحسب امکان ذاتی است نه بحسب امکان وقوعی
و این مجموع علیه است و وجوب رعایت مصالح و انتفای مفاسد است که غیر متناهی بحسب امکان ذاتی

منافی بحسب امکان و وقوعی ساخته پس هر اصلحی لانسلم که اصلح از او ممکن الوقوع باشد یکی دیگر از شبهه در اثبات
که گویند اگر اصلح واجب باشد لازم اید که هرچه خدای تعالی کند اصلح باشد پس لازم اید که خدای تعالی تفضل
بر کسی نتواند کرد چه هرچه کند ادیه واجب باشد مانند رد ودیعت و حفظ امانت پس لازم اید که خدای تعالی
مستحق شکر نباشد و نیز لازم اید که دفع بلیات و انجاح حاجات نتواند کرد و بطلان فایده دعا و سؤال
لازم آید چه هرچه اصلحست کرده باشد البته و تغییر واجب نتواند کرد و این شبهه از اعظم شبه این بابست
و جوابش انست که استحقاق شکر بر ابتدای وجود و اصل ایجاد است که تفضل محض است چه بر او واجب
نیست که کند بلکه واجب است که اگر کند خوب کند و بد نکند چه قبیح عقلا آنست که کسی کاری که کند خوب
تواند کرد و بد کند نه انکه کاری داند و نکند اگر سؤال کنند که ابتدای وجود نیز مبنی بر مصلحتست و رعایت
اصلح نیز در او معتبر پس واجب باشد جواب گوئیم که سخن در این است که ابتدا بوجود اصلح وجوبش غیر مسلم است
بلکه تحقق وجوب اصلح بعد از ابتداء وجود است و سرش انست که پیش از اراده ایجاد امری که مستدعی اصلحیت
باشد متحقق نیست تا رعایت آن واجب شود بلکه امر مستدعی اصلحیت بعد از اراده ایجاد و تصور نظام
تحقق پذیرد و بالجمله اراده ابتدای ایجاد تفضل محض است و موجب استحقاق شکر و حال انکه وجوب فعل
منافی استحقاق شکر بودن مسلم نیست چه شکر نیست مگر بر جمیل اختیاری و دانستی که وجوب عنه منافی اختیار
نیست چه جای وجوب علیه که متصور نیست مگر بنا بر اختیار و اما بطلان فائده دعا و سؤال کاهی لازم اید
که دعا و سؤال از اسباب مقتضیه مصلحت نباشد لیکن از اسباب مصلحتست چه گاه باشد که وجود مسئول
عنه برای سائل مصلحت نباشد پس رعایت آن واجب نشود و بسبب دعا مصلحت بهم رسد و رعایت اصلح ... اصلح
واجب گردد **باب سیم در نبوت** و مراد از نبوت اعتقاد کردنست بوجوب بعثت انبیا و تصدیق ایشان
فی کل ما جاء وا به من عند الله تعالی تخصیص پیغمبر ما محمد بن عبد الله علیه و آله السلام و نبی عبارت است از انسان
مبعوث از جانب خدای تعالی بجهت تبلیغ اوامر و نواهی آلهی به بندگان اعم از اینکه صاحب شریعتی علیحده
باشد یا نه و اعم از اینکه کتاب اسمانی با و نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارتست از طریقه که
مشتمل باشد بر کیفیت عمل با وامر و نواهی الهی و کتاب عبارتست از کلام منظم آلهی که جبرئیل آورنده آن باشد
به نبی اعم از اینکه بر لوحی یا بر مانند لوحی نوشته آورده باشد و یا آن کلام را بر نبی خوانده باشد و نبی یاد

کرفته



کرفته و جبرئیل عبارتست از ملکی که آورنده پیغام آلهی باشد بنبی تا نبی ببندگان برساند و رسول کاهی بمعنی نبی
اطلاق میشود و کاهی تخصیص می یابد به پیغمبری که با او کتابی یا شریعتی علیحده باشد و لفظ نبی صیغه فعیل است
بمعنی فاعل و مشتق است از نبا بمعنی خبر بنا برین که آورنده خبر است از جانب خدای تعالی و یا از نبوت بمعنی
رفعتست بنا برین که رفیع الشأنست و در نبوت فعیل بمعنی مفعول است یعنی رفیع گردانیده است خدای تعالی
شان او را و درین باب چند فصل است **فصل اول** در بیان حسن بعثت انبیا و وجوب آن عقلا بدانکه بعثت انبیا
مشتملست بر فواید بسیار اول تقویت عقل در احکامی که مستقل است بیافتن آن و دلالت عقل باحکامی که
عقل مستقل نیست بیافتن آن دویم تنبیه کردن و اگاه گردانیدن بجهت تحصیل معرفت آلهی که سرمایه حیات و بقای
جاودانی و سعادت دو جهانی او است چه معرفت اگرچه عقلی است لیکن عقول مردم بنا بر انکه در لذات
جسمانی و شهوات حسی حیوانی که میل و رغبت بآن بالطبع غالبست بر انسان فرو رفته اند پنداری در خوابست
و همچنانکه حواس در وقت خواب ادراک محسوسات نتواند کرد عقل نیز با فرورفتگی در لذات ادراک معقولات
نتواند کرد پس دعوت انبیا مر ایشان را از خواب غفلت بیدار میکرداند تا متوجه ادراک معقولات و تحصیل
مرتفع معارف توانند شد سیوم دلالت کردن بچیزی که نافع است از افعال و اخلاق مر مردم را و بچیزی که نافع است
از اغذیه و ادویه مر بدن مردم را و دلالت کردن بچیزی از افعال و اخلاق که ضرر رساننده است مر نفس را
و بچیزی از اغذیه و ادویه که ضرر رساننده است مر بدن را چه اکثر منافع و مضار بدنی نیز مستفاد از انبیاست
چنانکه جمیع منافع و مضار نفسانی مستفاد از ایشان است بسبب انکه طریق دیگر نیست مر عقل را بمعرفت
مضرت و منفعت غذا و دوا مگر تجربه و تجربه موقوفست بمرور زمانی و مدتی که ممکن است در ان مدت فساد
و هلاک جمیع مردم پس لابد است از وجود کسی که از جانب خدای تعالی عارف باشد بمضار و منافع اشیاء
اول و لهذا فردی از افراد انسان که خدای تعالی خلق کرد پیغمبری بود چهارم حفظ نوع انسان و بیانش انست
که انسان مدنی بالطبع است یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند بمدد و معاونت یکدیگر در امور معاش
و حیات چه تحصیل لباس و غذا و مسکن و آلات زرع و سلاح جنگ بجهت دفع عدو و مانند آن از امور
صناعیه که موقوفست بصناعات انسان و محتاج است بهمه اینها هر فردی از افراد انسان و مقدور
هیچ فردی از افراد انسان تنهائی نیست بالضروره بلکه موقوفست باجتماع جماعتی از مردم در مکانی

اصلح

عقل

که دران مکان بهم نزدیک توانند بود تا هر کدام مشغول شوند بصناعتی و از مجموع صناعتها آسان شود تحصیل اسباب
معاش و مدینه عبارتست از مکان مذکور است و انسان مدنی است یعنی محتاج است ببودن در مدینه تا اسباب
شود معاونت یکدیگر پس چون نوع انسان محتاج است باجتماع و معامله با یکدیگر و ظاهر است که اجتماع و معامله
مظنه وقوع جور و ظلم و هرج و مرج است که موجب اختلال امر اجتماع و فساد فایده تمدنست پس لابد است
از وجود عدل که بسبب آن هر کس بحق خود کفایت کند و عدل عبارتست از تسویه حقوق یعنی احقاق حق هر کسی
بقدری که مستحق آن باشد بی زیاده و نقصان و ظاهر است که جزئیات حقوق غیر محصور است و ضبط همه
اینها بر وجه جزئی غیر مقدور پس لابد است در تحقق عدل از وضع قوانین و قواعد کلیه که از ان قانونها و قاعدها
کلیه بعلم استنباط جزئیات عدل در حقوق جزئیه توان کرد و آن قوانین موقوفست بواضعی و قرار دهنده و آن
واضع لامحاله باید شخصی باشد که همه کس اطاعت او و عمل بقرار داده او کنند و هیچکس را یارای تخلف نباشد
پس لابد است که ان شخص صاحب سیاست و قدرت بر جزا دادن و زجر کردن باشد تا همه مردم طوعا او کرها
انقیاد وی کنند و اوامر و نواهی وی در مردم نافذ و جاری شود و ظاهر است که این منزلتی است بغایت
عظیم که هر کس را هوای آن در سر افتد و هیچکس بذل آن نتواند کرد بدیگری پس لابد است که صاحب آن
منزلت مخصوص و مؤید باشد بآیات و معجزات از جانب خدای تعالی تا دیگری را با وی دران مرتبت
منازعت و مخاصمت و دعوی همسری و همچشمی نرسد و مراد از نبی نیست مگر چنان شخصی و از نبوت نیست مگر
چنان منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ نوع انسان بتحقق نبوتی و وجود پیغمبری و هم اشتمال بر لطف که در هیچ
شریعتی نیست که اخبار بثواب و عقاب بر واجبات و منهیات نباشد و خبردار شدن بثواب و عقاب
مقربست مر مکلف را بتکالیف عقلیه از فعل واجبات عقلیه و ترک منهیات عقلیه و ایضا هیچ شریعتی
نیست مگر که مشتملست بر تکالیف شرعیه و تعهد تکالیف شرعیه مقرب مکلف است بتعهد تکالیف عقلیه
نیز لامحاله پس نبوت از دو جهت مشتمل باشد بر لطف و این فواید خمسه دلیل است بر حسن بعثت بنا
بر اشتمال بر فوایدی که حاصل نتواند شد بدون بعثت و فایده خامسه اعنی اشتمال بر لطف دلیل است
بر وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر واجب تعالی چنانکه گذشت و چون احد وجهی اشتمال بعثت
بر لطف اشتمال وی بود بر تکالیف شرعیه ثابت شد وجوب تکلیف شرعی نیز بنا بر انکه لطف است در تکالیف

بلطف




عقلیه **فصل دویم** در بیان وجوب عصمت انبیا بدانکه مراد از عصمت غریزه الهیست که ممتنع باشد با آن صدور
داعیه گناه و بسبب امتناع داعیه گناه ممتنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق میان وی و عدالت
آنست که عدالت ملکه ایست که مانع باشد از صدور گناه از داعیه گناه و منع از گناه نیز اغلبی باشد
نه کلی پس با وجود عدالت صدور گناه ممتنع نباشد و با وجود عصمت صدور گناه ممتنع باشد اگرچه قدرت
بر گناه حاصل باشد چه امتناع بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست چنانکه وجوب بسبب داعی
منافی قدرت نیست و عصمت لطف است که خدای تعالی مخصوص داشته باشد بجماعتی که حصول غرض
الهی از وجود انجماعت موقوفست بر آن لطف به انبیا چه غرض الهی از بعثت انبیا تبلیغ است و فایده تبلیغ
حاصل نشود مگر بحصول علم یقین بصدق انبیا و حصول علم یقین موقوفست بر امتناع صدور کذب و امتناع
صدور کذب موقوفست بعصمت پس عصمت انبیا واجب باشد به وجه یکی انکه عصمت لطف است مر انبیا را
در تبلیغ که تکلیفی است مخصوص بایشان چه لطف آنست که مقرب مکلف باشد باداء تکلیف و عصمت نیز
مقرب انبیا است باداء تکلیف مخصوص که تبلیغ است دویم انکه عصمت انبیا لطف است و مکلفین را
در تصدیق انبیا که تکلیف است مر مکلفین را چه با وجود عصمت انبیا مکلفین نزدیک شوند بتصدیق
ایشان و در تقریر این هر دو وجه بطریق شکل اول گوئیم عصمت انبیا لطف است و هر لطف واجب نتیجه
دهد که پس عصمت انبیا واجبست سوم انکه حصول غرض الهی از بعثت انبیا موقوف است بعصمت
انبیا پس اگر عصمت انبیا واجب نباشد نقص غرض الهی لازم آید لیکن نقص غرض الهی ممتنع است
نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب باشد و چون وجوب عصمت ثابت شد پس هر شخصی که نبوتش ثابت
شود جزم حاصل شود که معصومست پس طریق علم بتحقق عصمت نبی نبوت اوست بدانکه خلاف است
در اینکه عصمت انبیا از چه چیز واجبست از کذب تنها یا از غیر کذب نیز و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ نیز
و غیر کذب یا کبیره یا صغیره نیز و صغیره خسیسه یا غیر خسیسه نیز و هر کدام عمدا یا سهوا نیز و بعد از بعثت یا قبل
از بعثت نیز و حق وجوب عصمت انبیا است مطلقا از کذب و غیر کذب صغیره و کبیره عمدا و سهوا بعد
از بعثت و قبل از بعثت اما از کذب در تبلیغ بنا بر منافاة با تبلیغ و از کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز
مطلقا بسبب وجوب اتباع چه جواز صدور ذنب مطلقا منافی وجوب اتباع است اما بعد البعثة فظاهر

نباشد غرض الهی حاصل نشود
پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم اگر عصمت صح

واما قبل البعثة لحصول النفرة المانعة عن الاتباع ولو بعد البعثة پس در تقریر مطلب بطریق استثنائی متصل گوییم اگر صدور
کذب در تبلیغ از نبی جایز بودی غرض تبلیغ باطل شدی لیکن غرض تبلیغ باطل نتواند شد نتیجه دهد که پس صدور
کذب در تبلیغ جایز نتواند بود و گوییم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جایز بودی اتباع واجب نبودی لیکن اتباع
واجب است نتیجه دهد پس صدور ذنب مطلقا جایز نیست و بطریق قیاس استثنائی منفصل گوییم اما ان یکون النبی
جایز الکذب فی التبلیغ واما ان یکون غرض التبلیغ حاصلا لکن غرض التبلیغ واجب الحصول نتیجه دهد فلا یکون النبی
جایز الکذب فی التبلیغ و گوییم اما ان یکون النبی واجب الاتباع واما ان یکون جایز الذنب مطلقا لکنه واجب الاتباع
نتیجه فلا یکون النبی جایز الذنب مطلقا بدانکه چنانکه واجبست عصمت انبیا از ذنوب واجبست تنزه انبیا از جمیع
عیوب جسمانیه و اخلاق ذمیمه نفسانیه و امراض مزمنه و خساست ذات و دناءت و کفر آباء و امهات و رذالت
قبیله و بالجمله جمیع اموری که موجب تنفر طباع باشد تا مانع از گرویدن مردم باو نشود و همچنین واجبست اتصاف او
بصفات کمال و اخلاق حسنه و شمایل جمیله و کرامت آباء و شرافت قبیله تا موجب رغبت مردم باو و انقیاد
و اطاعت او شود و دلیل برین انکه اگر منزه از عیوب و رذایل مذکوره و متصف بصفات و فضایل موصوفه
باشد هر آینه امت بانقیاد وی که مکلفند بآن نزدیک و از مخالفت دور خواهند شد پس بودن نبی بحیثیت مذکوره
لطف باشد و لطف واجبست بر خدای تعالی **فصل سیم** در طریق معرفت صدق نبی در دعوی نبوت بدانکه
طریق معرفت صدق دعوی نبوت منحصر است در ظهور معجزه و معجزه امریست خارق عادت که مطابق
دعوی باشد و لابد است که بیان کنیم معنی خرق عادت را بحیثیتی که ممتاز شود از اموری که مانند باشد
بخرق عادت و خرق عادت نباشد مانند سحر و شعبده و طلسمات و نیرنجات و امثال آنها پس گوییم
هر چه حادث شود از حوادث خواه وجود و خواه عدم لا محاله او را سببی باشد از اسباب چه خدای
تعالی مصلحت درین دیده که خلق اشیا باسباب کند و اینمعنی اعنی خلق کردن اشیا را باسباب عادة الله
گویند و اسبابی که خدای تعالی بجهت حدوث حوادث درین عالم تقدیر کرده بر سه گونه است اسباب
ارضیه تنها و اسباب سماویه و مرکب از اسباب ارضیه و سماویه اسباب ارضیه منحصر است
در حرکات اوضاع کواکب و افلاک و اسباب مرکبه مرکب باشد ازین دو قسم مثل انکه گویند دوای فلانی
مثلا اگر در فلان ساعت تناول کند فلان اثر کند و الا نکند پس هر چه حادث شود درین عالم سببی از اقسام ثلثه

منحصر است در طبایع و کیفیات اجسام بسیطه و مرکبه از عنصریات و اسباب سماویه که عادت شده است تاثیرش در این عالم





هر آینه واقع بر مجرای عادت باشد و اگر حادث شود بدون وساطت سببی از اسباب مذکوره هر آینه
بیرون از مجرای عادت باشد و عادت بآن منخرق شود و خرق عادت عبارت ازین باشد مثلا شق قمر
معلومست بالضروره که یکی از اقسام اسباب مذکوره نتواند بود پس خرق عادت باشد و همچنین مجیء
شجر سببی از اسباب عادیه نتواند بود چه اسباب عادیه حرکت منحصر است در اراده و طبیعت و قسر و شجره بالضروره
عادم اراده است و حرکت طبیعیه یا بجهت فوقست و یا بجهت تحت و حرکت قسریه یا جذبست یا دفع و مجیء شجر
حرکت است و هیچ قسم از اقسام مذکوره نیست پس خرق عادت باشد و گاه باشد که امری حادث شود بسببی از اسباب
عادیه لیکن آن سبب خفی باشد و ناظر گمان کند که بی سبب حادث شده و مشتبه شود بخرق عادت و نیرنجات و
طلسمات ازین باب بود و گاه باشد که در خیال در آید که چیزی حادث شده و در خارج خیالی باشد و سحر و جادو ازین
باب بود پس احداث امری نه از راه سببی از اسباب عادیه خرق عادت باشد و اگر مقرون باشد بدعوی نبوت
یا امامت یا امری که اختصاص بآن امر نباشد مگر از جانب خدای تعالی و مطابق آن دعوی باشد معجزه باشد
و گاه باشد که مقرون باشد بدعوی لیکن بر عکس دعوی ظاهر شود و آنرا معجزه مکذبه گویند چنانکه نقل شده از مسیلمه
کذاب که شنید بینا شدن اعوری را بدعای حضرت رسالت و دعا کرد بجهت اعوری فذهبت عینه الصحیحة و دید
فرعون راه باز شده در دریا بجهت موسی و گفت من نیز مرور بر آن طریق کنم فغشیهم الموج فاغرقوا جمیعا و دید نمرود
خلیل سلامت ابراهیم را در آتش و گفت من نیز آتش را برد و سلام کنم فنجات نیافت و احترقت لحیته و خرق عادتی را
که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل از بعثت ارهاص گویند مانند انکسار ایوان کسری و انطفای آتشکده فارس
و انغمار بحیره ساوه در شب مولود پیغمبر ما صلی الله علیه و اله و تظلیل غمامه و تسلیم احجار بر او قبل از بعثت و اینها لا محاله
از معجزات آن سرور است و ارهاص بمعنی انتظار بردنست گویا انتظار بعثت میبرد پس ارهاص نیز در حکم
مقارنت دعوی است و اگر خرق عادت مقرون بدعوی نبود آنرا کرامت گویند چنانکه گاهی از اولیاء
الله صدور می یابد چنانکه از مریم علیها السلام کما دل علیه قوله تعالی كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا
رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ و چنانکه از آصف بن برخیا کما دل علیه قوله تعالی أَنَا آتِيكَ
بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ و چون کرامت اولیا مقرون بدعوی نیست مشتبه بمعجزه نشود و چون صدورش
نه از راه اسباب عادیه است با فرض کثرت از حد خرق عادت بدر نرود و اما امثال سحر و شعبده چون از راه

اسباب عادیه خفیه است اگر مقترن بدعوی هم نباشد از معجزه ممتاز بود و علامت سحر و نظایر وی آنست
که عالمان آن فن معارضه وی توانند کرد بخلاف معجزه که هرچند ساحران مثلا ماهر باشند در فن سحر معارضه
وی نتوانند کرد چنانکه از قصه سحره فرعون ظاهر است و سرّش آنست که آنچه از راه اسباب عادیه است هرچند
خفی باشد بتعلم فرا توان گرفت و از عهده معارضه آن توان بر آمد اما هرچه نه از راه اسباب عادیه بود از طریق
علم و تعلم راه آن نتوان دانست تا معارضه او توان کرد چه علم راهی ندارد بغیر از راه اسباب عادیه و چون آن اسباب
نبود راه علم مسدود بود و چون حقیقت معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه بر صدق صاحب معجزه بنابر آنست
که چون صدورش بمحض اراده خاص الهی است بی واسطه اسباب عادیه پس هرگاه مقارن دعوی شخصی شود
و اختصاص را از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان ملکی از ملوک ادعا کند بجماعتی در حضور ملک رسالت
ملک را بجانب ایشان و ایشان حجتی از او طلب کنند بر صدق این دعوی را و او گوید حجت من اینست که ملک بخلاف
عادت خود سه مرتبه برخیزد و بنشیند و ملک مقارن شنیدن این سخن سه نوبت چنان کند هر آینه شک نماند آن
جماعت را و علم ضروری حاصل شود بتصدیق ملک مر آن رسول را و این حال بعینها حال مقارنت معجزه است
مر دعوی نبوت را و اما بیان اینکه ثبوت دعوی نبوت را راهی بغیر از معجزه نیست آنست که دعوی نبوت
ادعاء خصوصیتی است موهبتی نه کسبی و عقل را هیچگونه اطلاعی باسباب خصوصیت نیست تا استدلال لمّی رو
تواند کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن در استدلال انّی که راه اثر بمؤثر باشد و اثری که دلالت کند بخصوص مؤثر باید
که مخصوص باشد بآن مؤثر خاص و چون نبی شخصی است بشری جمیع آثار او مماثل باشد با آثار سایر افراد بشر و
تمیز در استجماع کمالات نیز چون اعم است از نبوت دلالت بخصوص نبوت نکند بلکه چیزی که دلالت بخصوص
نبوت تواند کرد اثریست که مخصوص نبی باشد من حیث النبوه و آن نتواند بود مگر معجزه مقترنه بدعوی نبوت
پس راه اثبات نبوت منحصر باشد در ظهور معجزه **فصل چهارم** در بیان نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن
هاشم ابن عبد مناف صلی الله علیه و آله چون دانستی که اثبات نبوت شخصی از اشخاص راهی ندارد بغیر از ظهور
معجزه ظاهر و از معجزات آن سرور انبیا برای ما محرومان سعادت ادراک زمان نبوت منحصر است در دو معجزه و معجزه،
یکی ظاهر بالعین و دیگری ظاهر بالمعنی اما معجزه ظاهر بالعین قرآن مجید است و ظهور ثبوت او بتواتر
و تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع امری از امور که آن جماعت از کثرت بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق

ایشان



باب سیم در نبوت

ایشان بر کذب نکند و باید که خبر ایشان بمشاهده حسی منتهی شود باینمعنی که خود مشاهده کرده باشند و یا شنیده باشند
از جماعتی دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند و ایشان نیز از جماعتی کذالک تا منتهی شود بجماعتی که مشاهده آن امر
کرده باشند و بحیثیت مذکوره باشند چه در تواتر شرط است که کثرت مخبرین در مراتب طرفین و وسط بالغ بحدی
باشد که عقل تجویز کذب در هیچ مرتبه نکند و لامحاله تواتر مفید علم قطعی است چه علم ما ببلدان بعیده مانند مصر و شام
و چین و ختای و ملوک ماضیه مانند کیخسرو و داراب و کتب مؤلفه مانند شفا و کشاف حاصل نیست مگر از تواتر
و حال آنکه علم ما باین امور قطعی است بحدی که قابل تشکیک نیست و همچنین متواتر است بحدی که از احدی شک در او
منقول نشده که محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله دعوی نبوت کرده دعوی خود را مقترن باتیان قرآن مجید ساخته و تحدی
بآن کرده یعنی در معرض معارضه آن در آورده جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را از عربان
کامل در عربیت که بسیاری بکثرت رمال مشهور بنهایت عصبیت و جدال بودند و معلوم است کمال بلاغت و فصاحت
بلغای عرب در زمان جاهلیت بمرتبه که کاملان عرب و عجم در مدت هزار سال و کسری که زمان اسلامست با آنکه
در همه فنون کمالات و فضایل سرآمد و زاید بر کاملان جمیع اقران سابقه شدند و کاملان عرب در زمان اسلام
با سلیقه عربیت مهارت در فنون عربیت را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال سلیقی و کسبی که باهم جمع شود
مراتب اتم و اکمل از احدهما خواهد بود و بلغای عرب جاهلیت متفرد بکمال سلیقی در عربیت بودند و فنون علوم
عربیه در آن زمان نبود و با وجود این بلغای زمان اسلام در این مدت مدید در بلاغت و فصاحت بعشری از اعشار
بلاغت بلغای جاهلیت نرسیدند و اینمعنی ظاهر است بر احدی از متتبعان کلام عرب از خطب و رسایل و اشعار
و مسلمست نزد همه بمرتبه که از احدی شکی و خلافی در اینمعنی نقل نشده و آن بلغای جاهلیت را با اینهمه قدرت در
بلاغت و تعصب عظیم در دین جاهلیت خود و حمیت عظیم در جاهلیت خود و مبالغه و اهتمام شدید در نفی امر
پیغمبر صلی الله علیه و آله در مقامات مختلفه در معرض معارضه با قصر سوره و بعضی از سورها از سور قرآنی در آورد
و هیچکدام در برابر آن اتیان بکلامی که بکلام ادنای عرب بلکه عجم شباهتی داشته باشد نیز نتوانستند نمود
و ظاهر است که اگر اتیان میکردند هر آینه بنقل متواتر بما میرسید و در جمیع اقطار عالم شایع میبود چه توفر
دواعی بر نقل امثال این ظاهر است و حال آنکه باخبار احاد و روایات شاذه نیز معارضه قرآن نقل نشده حتی
اینکه کلمات واهیه مسیلمه کذّاب که ادعای نبوت مینمود و آن مزخرفات را وحی منزل خود میدانست مثل

الفیل ما الفیل وما ادراک ما الفیل له ذنب وبیل وخرطوم طویل نقل شده واز متحدّین قرآن در مقام تحدّی چیزی منقول
شد وبعضی از اکابر بلغای آن قوم مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد وعداوت خود وبالتماس صنادید قوم خود شبها
می‌نشسته وفکر میکرده وتقدیر اموری چند می‌نموده که شاید طعن قرآن بآن تواند نمود بلکه تقدیر کلمات می‌نموده که شاید
در مقام تحدّی اتیان بآن تواند کرد وچون صباح قوم او باُمید تمام بر در خانه او مجتمع میشدند از نهایت وهن
وسستی اظهار آن نتوانست نمودن نقلست که ولید روزی بآن سرور گذشت در حالتی که تلاوت سوره حم سجده
می‌نمود بقوم خود رسیده گفت لَقَدْ سَمِعْتُ مِنْ مُحَمَّدٍ آنِفًا کَلامًا مَا هُوَ مِنْ کَلامِ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ اِنَّ لَهُ لَحَلاوَةً وَاِنَّ عَلَیْهِ
لَطَلاوَةً وَاِنَّ اَعْلاهُ لَمُثْمِرٌ وَاِنَّ اَسْفَلَهُ لَمُغْدِقٌ وَاِنَّهُ لَیَعْلُو وَلا یُعْلی یعنی بتحقیق که شنیدم از محمد درین زودی کلامی که نیست
از کلام جن وانس بدرستی که مران کلام را حلاوتی عجیبی است وحسن وقبول طرفه بدرستی که بالاش نتیجه دهنده است
وپایینش نفع رساننده وبدرستی که او فایق وغالب باشد وچیزی بر وفایق وغالب نتواند شد پس قوم گفتند
صبا الولید یعنی مایل شد بجهل ولید که تحسین کلام او تا باین غایت کرد وقطع نظر از عدم نقل معارضه قرآن کرده
ظاهر است که اگر معارضه می‌توانستند کرد هر اینه محتاج بمقاتله ومحاربه نمیشدند ومقابله بسیوف را بر معارضه
بحروف اختیار نمیکردند وکشته نمیشدند وبهلاکت نمیرسیدند وحال آنکه تواتر محاربات عظیمه ومقاتلات
شدیده فیما بین آن قوم واصحاب محمد صلی الله علیه وآله که موجب هلاک وافنای کافه صنادید واعیان
آن قوم گردید از تواتر جنگ رستم وافراسیاب گذشته وچنانکه علم قطعی باین حاصلست بآن نیز حاصلست
وچون معارضه قرآن نکردند وبقتال وهلاک خود راضی شدند علم قطعی حاصل شد که قادر بر معارضه نبودند
وچون تحدی بقرآن واقع نشد با کمال قدرت متحدّین در معارضه اگر قرآن از جنس کلام بشری بودی ثابت
شد معجزه بودن قرآن واینکه قرآن نه از جنس کلام بشر است وخلافست در میان علما که وجه اعجاز
قرآنست لکونه فی الطبقة العلیا من الفصاحة والدرجة القصوی من البلاغة علی ما یعرفه فصحاء العرب
بسلیقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فی فن البیان وبعضی بر آنند که اسلوب غریب ونظم عجیب که بغایت مخالفست
با اسلوب ونظم کلام عرب در اشعار ورسایل وخطب موجب اعجاز قرآن شده وبعضی بمجموع امرین
قایلند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجاز است وهر یک جداگانه سبب اعجاز نتوانند بود وجماعتی گویند وجه
اعجاز صرفه است یعنی خدای تعالی صرف کرده همم متحدّین را از معارضه قرآن مع قدرتهم علیها والکل

قران چیست اکثر بر آنند که بلاغت وجه اعجازم



باب سیم در نبوت

محتمل والاظهر هو الاول وچون معجزه بودن قرآن ثابت شد بطریق شکل اول گوییم محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله
دعوی نبوّت کرد واظهار معجزه قرآن نمود کما ثبت بالتواتر وهر که دعوی نبوت کند واظهار معجزه نماید
پیغمبر است کما بینا ان المعجزة دالة علی صدق صاحبها نتیجه دهد که پس محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله پیغمبر است
واما معجزه ظاهره بالمعنی مجموع خوارق عاداتیست که در خارق عادت بودن هیچکدام شکی نیست مانند
شق قمر وتسبیح حصاة وحنین جذع ومجیء شجره ونبوع الماء من بین اصابعه واشباع الخلق الکثیر من الطعام
القلیل ومکالمات الحیوان العجم والاسراء الی المسجد الاقصی والعروج الی فوق السماء الی غیر ذلک مما هو فی الکتب
مسطور وفیما بین الناس مشهور که هر یک باخبار احاد منقول شده بعضی مستفیض وبعضی در استفاضه وشیوع نزدیک
بحد تواتر لیکن هیچیک بحد تواتر نرسیده وقطعی نشده واسراء وعروج اگر چه اصل هر یک مقطوع است
ودر قرآن وارد لیکن بحسب کیفیت منقول است بخبر واحد اما قدر مشترک میان مجموع منقولات باخبار آحاد که
متضمن است هر یک مر از مضمون این جمله است که محمد بن عبد الله صلی الله علیه وآله ادعی النبوة واظهر
المعجزة پس خصوص معجزه مثل شق قمر وحنین جذع مثلا اگر چه منقول است بخبر واحد اما اصل اظهار معجزه با دعوی
نبوت مع قطع النظر من الخصوصیات که مضمون جمله مذکوره است منقولست بتواتر واز اینجهت گفتیم که
این معجزه ایست ظاهر بالمعنی یعنی متواتر بالمعنی وبالجمله علم ما بمضمون این جمله مانند علم ما است بشجاعة
رستم وعدالت کسری وجود حاتم وبا آنکه هر یک از وقایع رستم وحکایات کسری وحاتم نیست مگر منقول
بخبر واحد لیکن مضمون مجموع متواتر است ومعلوم فکذلک فیما نحن فیه پس چون دعوی نبوت واظهار معجزه
مطلقه ظاهر شد انتاج مطلوب بهیأت شکل اول چنانکه مذکور شد آسان باشد وچون نبوت پیغمبر ما صلی الله
علیه وآله بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه وختم نبوت وعموم نبوت او وفضل او بر سایر انبیا وسایر
ما ثبت منه بقول او وبقرآن منزل بر او ثابت شود وحاجت بدلیل دیگر نبود وشبهه یهود در ابطال نسخ که متضمن
ابطال نبوت پیغمبر ما باشد در غایت وهن وضعف است وانچنانست که گفته‌اند اگر ملت منسوخ مستلزم مفسده بود
پس اعمال او قبیح باشد وحال آنکه معمول بوده واگر مستلزم مفسده نباشد بلکه متضمن مصلحت باشد پس
رفع او قبیح باشد وهرگاه رفع ملت سابقه قبیح باشد ملت موسی علیه السلام که ثابت بوده باتفاق مرفوع
نتواند شد وچون مرفوع نتواند شد ملت محمد صلی الله علیه وآله که ناسخ اوست ثابت نتواند شد وجواب آنست

که حسن و قبح افعال و احکام تابع مصالح و مفاسد است و مصالح و مفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات
پس تواند بود که ملت سابقه متضمن مصلحت بوده باشد در زمان سابق و در زمان لاحق مستلزم مفسده باشد
پس واجب باشد رفع آن و حال آنکه نسخ واقع شده در ملل انبیاء ماضین نیز چه در توریه آمده که بر آدم و حوا اکل ما دبّت
فی الارض حلال بود و بر نوح بعضی حیوانات حرام شد و همچنین بر انبیاء متاخر از نوح واجب شد ختان علی
الفور بعد از آنکه مباح بود تاخیرش بر نوح و جمع بین الاختین حرام شد در ملت موسی همچنانکه در ملت ما بعد از
آنکه حلال بوده در شریعت آدم و نوح و همچنین ضعیف است شبهه تابید ملت موسی و آنچنانست که گفته اند
یهود خبر داده اند از موسی علیه السلام که گفته تمسکوا بالسبت ابدا پس مادام که سبت باشد شریعت موسی ثابت
باشد و جوابش آنست که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه کسی اختلاق این خبر کرده و در میان یهود افکنده و دلیل
برین آنکه اگر این خبر نزد یهود ثابت میبود هر آینه محاجه بآن با حضرت رسول صلی الله علیه و آله میکردند و اگر
احتجاج بآن میکردند منقول میشد و حال آنکه منقول نشده و بر تقدیری که در میان یهود ثابت باشد ثبوتش
از موسی ثابت نیست چه عدد تواتر از قوم یهود تا بزمان حضرت موسی متصل نیست بنا بر آنکه بخت نصر استیصال
ایشان کرده بحدی که عدد تواتر از ایشان باقی نگذاشته و بر تقدیر ثبوتش از موسی تاویلش ظاهر است
چه مراد آنست که مادامت شریعتکم باقیه چه عرف حاکمست بآنکه در چنین جایی تخصیص مراد است مانند آنکه
کسی بصدیق خود گوید لا اترک زیارتک ابدا و ظاهر است که مراد ما دام الحیوة است یا ما کنا مجتمعین فی
بلد و همچنین اگر کسی بطریق وعظ بکسی گوید صل فی المسجد ابدا ظاهر است که مراد اینست که مادمت
حیاً **فصل پنجم** در فضل انبیا بر ملائکه بدانکه خلافست در اینکه انبیا افضلند از ملئکه یا ملئکه افضلند از انبیا
و محقق طوسی قدس سره اختیار مذهب اول کرده و مذهب علمای امامیه و ظاهر از احادیث معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین اینست که ائمه معصومین نیز افضلند از ملائکه و جمهور علمای اشعریه نیز
قایلند بر افضلیت انبیا و جمهور معتزله و بعضی از اشاعره قایل بافضلیت ملکه اند و حق مذهب اولست
اما اگر ملائکه اجسام لطیفه باشند ظاهر است و استبعاد مرتفع و اگر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق
باجسام و خواه غیر متعلق باجسام کان ایضا کذلک بنا بر آنکه حق تجرد نفس ناطقه است پس هر گاه مهذب
شوند و کامل در قوتین نظری و عملی و با وجود مضاد قوه عقلیه که دواعی شهوت و غضب و شواغل حواس ظاهره

وباطنه



و باطنه باشد با وجود احتیاج بقهر و غلبه برین امور متضاد و تجرد بالذات خود حاصل است پس لا محاله افضل باشند
چه مراد از افضلیت زیادتی استحقاق مدح و ثواب است و ظاهر است که در صورت قهر مضاد و عمل
بمرضات و تکمیل ذات در علم و عمل بکسب و اجتهاد استحقاق مذکور اضعاف خواهد بود نسبت بآنکه مضاد
اصلا نباشد و کمالات همه فطری باشد و عبادت منحصر باشد در امتثال اوامری که داعی بر مخالفت اصلا متحقق نیست
چنانکه شامل ملائکه است و اینکه بعضی از ملائکه مجرده که متعلق باجسام نیز نیستند مانند مجردات عقلیه بر تقدیر ثبوت
از جهتی دیگر مثل قرب بمبدا من حیث الوجود و وساطت در علیت اشرف باشند منافات بآنچه گفتیم ندارد چه
فضل غیر شرف است و حال آنکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت قابل تطور و ترقی در مراتب وجود نیز
هست تواند بود که بمرتبه وجود و کمال شرفی از ایشان نیز برسد و کمال شرفی را با کمال فضلی جمع کند بلکه از ایشان
نیز درگذرد و قابل فیض بی واسطه گردد چنانکه مذهب محققین در شان پیغمبر ما اینست و مرتبه خاتمیت
مقتضی آن و حدیث لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل منطق بران و تقریر دلیل برین
مطلب بطریق شکل اول آنست که گوییم انبیا را با وجود مانع حاصلست کمال و ملائکه را با عدم مانع و هر گرا با وجود
مانع حاصل باشد کمال دیگری با عدم مانع افضلست از آن دیگر پس انبیا افضل باشند از ملائکه و هو المطلوب
و از دلایل سمعیه قرآنیه امر ملائکه است بسجود آدم و تعلیم آدم مر ملائکه را و اصطفای خدای تعالی انبیا را از جمله عالمیان
که ملائکه نیز داخلند در آن چه لا محاله مسجود افضل باشد از ساجد و الا امر بسجود قبیح بودی و ممتنع بودی صدور
آن از حکیم و معلم بالضروره افضلست از متعلم و برگزیده افضلست از ما بقی و مخالفین را نیز دلایل عقلیه و نقلیه
هست بر تفضیل ملائکه بر انبیا و اقوای دلایل عقلیه اینست که عقول مجرده فیاض علوم و کمالاتند بر نفوس ناطقه
و مفیض بالضروره افضلست از مستفیض و جوابش آنست که مفیض کمالات فی الحقیقه خدای تعالی است
و عقول واسطه فیض اند و وجوب افضلیت واسطه از مستفیض مسلم نیست و اقوی دلایل نقلیه آیه علمه شدید
القوی است چه مراد از شدید القوی جبرئیلست پس هر گاه معلم پیغمبر ما باشد افضل از او خواهد بود و جوابش
آنست که تعلیم در اینجا بر حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است و افضلیت مبلغ از مبلغ الیه لازم
نیست بخلاف تعلیم آدم مر ملائکه را چه غرض الهی از امر بتعلیم آدم مر ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه استحقاق
آدم مر خلافت الهی را و این وقتی متحقق شود که تعلیم محمول باشد بر حقیقت خود **باب چهارم** در امامت و مراد از امامت

اعتقاد کردنست بوجوب منصوص بودن بعد از پیغمبر از جانب خدا و پیغمبر و وجوب معصوم بودن امام و انحصار امامت
در ائمه اثنی عشر و وجوب اعتقاد باینکه آخرین ائمه مهدی موجود است و حی است و غایب است تا وقتی که اذن
شود بظهور و مقصود ازین باب در چند فصل مبین شود انشاء الله العزیز فصل اول در بیان معنی امامت و وجوب
نصب امام بر خدای تعالی بدانکه امامت ریاستی است بر جمیع مکلفین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی از پیغمبر
و این تعریف که کردیم مر امامت را مسلم است میان جمیع فرق از اهل اسلام و کسی را در معنی امامت خلافی
نیست بلکه خلاف درین است که نصب رئیسی چنین که امام عبارت از اوست بعد از انقراض زمان نبوت واجب
هست یا نه و بر تقدیر وجوب بر خدا واجبست و یا بر امت و وجوبش عقلی است یا سمعی طوایف خوارج بر آنند
که نصب امام واجب نیست اصلا بلکه هر که مدعی امامت باشد خروج بر او و محاربه با او را واجب دانند
و باین سبب موسومند بخوارج و جمهور اهل سنت بر آنند که نصب واجبست بر امت سمعا و جمهور معتزله و زیدیه
بر آنند که واجبست بر امت عقلا و بعضی بر آنند که واجبست عند الخوف و ظهور الفتن و اما مع الامن فلا یجب
و بعضی بر عکس این قایلند و جمهور فرقه امامیه بر آنند که واجبست نصب امام بر خدای تعالی عقلا و تقریر دلیل
بر مذهب امامیه آنست که گوییم هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبر موجود نباشد و امکان پیغمبری نیز نباشد
بسبب ختم نبوت و امت همان مکلف باشند بتکلیفات شرعیه زیاده بر تکالیف عقلیه خصوص تکلیفاتی
که موجب اجتماع و کثرت و ازدحام مردم باشد مانند امامت جمعه و سد سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز جیوش
و عساکر برای جهاد و دفع اعدای دین و امثال این که همه اهل اسلام متفقند بر وجوب آن لا محاله مظنه وقوع
فتن و آشوب و منازعه و مخاصمه و محاسده هست هر آینه وجود امام بمعنی مذکور لطف است مر مکلفین را
و آکد و ابلغ و انفع جمیع لطفها حتی از نبوت چه نبوت لطف است در تکالیف عقلیه و در تکالیف عقلیه
حکمی که موجب وقوع در مظنه فتنه و آشوب باشد نیست پس هرگاه بعثت نبی واجب باشد بر خدای تعالی
امام بطریق اولی و آکد و ابلغ واجب باشد بر خدای تعالی بلکه ختم نبوت از خدای تعالی قبیح است و جایز نیست
با بقای تکلیف مگر وقتی که بدل نبوت تقدیر کرده باشد و امری که بدل نبوت تواند بود نیست مگر امامت بمعنی
مذکور و اعتراضی که مخالفین کرده اند که لطف امامت وقتی واجب باشد که لطف دیگر بدل او نباشد و حال
آنکه میتواند بود که همه مکلفین معصوم باشند و محتاج بامام نباشند و عصمت همه مردم بدل امامت باشد

در غایت



در غایت رکاکتست چه ضروریست که فرض مذکور ممتنعست عادة و عجب حالتی است که این قوم قایل بوجود
معصوم واحد را در هر زمانی توبیخ و سرزنش بلکه تکفیر میکنند و خود تجویز عصمت جمیع مردم در زمان واحد
مینمایند فاعتبروا یا اولی الابصار و ایضا آنچه گفته اند که وجود امام وقتی لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده
نباشد و میتواند بود که مفسده باشد که مانع باشد از نصب امام پس نصب امام بر خدا واجب نباشد
و اینکه مفسده معلوم ما نباشد کافی نیست چه احتمال مفسده و قادحیت در وجوب نصب امام ظاهر
البطلانست چه امور متعلقه بر امام بر دو نوعست دینی و دنیوی و مفسده نصب امام برای امور دینی معلوم
الانتفاست نه تنها غیر معلوم الوجود چه فساد در امور دینیه معلومست شرعا و هیچکدام از مفاسد شرعیه
بر وجود امام مترتب نیست و این ضروریست کسی را که عارف بمفاسد شرعیه باشد و همه مکلفیم بدانستن
مفاسد شرعیه پس تواند بود که معلوم نباشد و همچنین معلومست انتفاء مفسده نصب امام در امور دنیویه
چه امور دنیویه راجعست بمصالح و مفاسد عباد در حیوة دنیوی و حفظ نظام نوع و اخلال آن و این
مجموع معلومست مر کافه عقلا را و درین مجموع امری نیست که عقل او را مفسده داند نظر بنصب
امام بلکه عقل جازمست باینکه سد مفاسد امور معاش نتواند شد مگر بوجود سلطانی قاهر عادل چنانکه
در فایده بعثت گذشت و چون این جمله دانستی بطریق شکل اول گوییم نصب امام لطفیست معلوم
عدم المفاسد و هر لطف معلوم عدم المفاسد واجبست بر خدای تعالی پس نصب امام واجبست
بر خدای تعالی و هو المطلوب اگر گویند نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر باشد و قادر بر تنفیذ احکام
و اعلای لوای اسلام و این نزد شما واجب نیست چه شما تجویز کنید که امام غایب باشد و بر تقدیر حضور متصدی
امر امامت نباشد پس چگونه لطف تواند بود جواب گوییم که ما تجویز غیبت و تقاعد بنا بر خوف از اعادی
تقیه کنیم نه بدون آن و چون چنین باشد وجود امام با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه هرگاه مکلف معتقد
نباشد بوجود امام و داند که با غیبت او با تقاعد او بسبب خوف است پس در هر ساعت تجویز کند زوال
اسباب تقیه و خوف را و امکان حضور و تصدی امر امامت را و این معنی لا محاله موجب انزجار او
از معاصی شود بخلاف آنکه معتقد وجودش نباشد و همچنین معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هر که قایل
نیست بوجوب نصب امام قایل نیست بوجوب ایجادش در وقتی از اوقات و حال آنکه اگر

قایل بوجوب ایجادش باشد کافی نیست در ازجار از معاصی چه از زمان ایجادش تا زمان قابلیت تصرفش
در امور مدتیست متراخی و مهلتیست متمادی پس ثابت شد که اصل وجود امام بهر نحو که باشد لطف است
غایتش حضورش و تصرف در امورش نیز لطفی دیگر است که مانع ان لطف از جانب رعیت است
نه از جانب خدا پس انچه واجبست بر خدای تعالی ایجاد امامست اما تصرف دادنش در امور باختیار
رعیت است تا جبر لازم نیاید و عمده دلایل اهل سنت بر مذهب خود اجماع صحابه است بعد از رحلت
پیغمبر بر وجوب تعیین امام حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلی الله علیه وآله
وکذا عقیب موت کل امام من ائمتهم و این دلیل در جمیع کتابهای ایشان هست و همه اکابر علمای ایشان
تصریح کرده اند که عمده دلایل ایشان است و در کتابهای حدیث خود روایت کرده اند که چون پیغمبر
وفات کرد ابو بکر خطبه خواند و گفت یا ایها الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن کان یعبد رب
محمد فانه حی لا یموت و گفت لا بد است مر خلافت پیغمبر را از کسی که قایم بآن باشد پس نظر و تامل کنید در تعیین
انکس و مشورت آرید رایهای خود را و به بینید که لایق این امر کیست پس از هر جانب مردم مبادرت کردند و گفتند
راست گفتی لیکن باید که نظر و تامل کنیم و هیچکس نگفت که دروغ گفتی ما را امامی و خلیفه در کار نیست پس
بمعنی اجماع صحابه باشد در وجوب تعیین امام و هر که را اندک هوشی با فی الجمله انصافی جمع باشد هر اینه
از تامل درین دلیل و درین روایت برو روشن خواهد شد هم حال این علما و هم حال آن صحابه و هم حال ابو بکر
واما حال علما بنا بر انکه هرگاه اعتقاد کرده باشند وجوب تعیین امام را تا باینغایت که اهم واجباتش دانند
و عذر ترک دفن و تجهیز پیغمبر باشتغال بآن پذیرند و شنوند پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر چنین واجبی را تعیین
نکرده و بیان نفرموده و لا اقل امر نکرده که شما بعد از من تعیین آن کنید و از دنیا رحلت کند و حال انکه پیغمبر
مبعوث نشد مگر برای تبلیغ و بیان احکام و خدای تعالی وی را از رحلت نفرمود مگر بعد از اتمام تبلیغ و اکمال
دین بدلیل الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی الآیه و حال انکه ادنی ادبی از آداب حتی در باب خلا و حمام
و شرب ماء و اکل طعام که انحضرت بیان نموده و ارشاد آن نکرده شفقة علی الامه و حال انکه صحابه بنا بر انکه
چون یارانی بودند و دوستانی مر پیغمبر را که دل دادشان و تاب آوردند که پیغمبر خود را مرده گذارند و ناشسته
و دفن ناکرده رها کنند و بنشینند و خطبه ابو بکر شنوند و گوش بسخن او کنند و سر در پی او نهند که [illegible]





تا بسقیفه بنی ساعده تا تمشیت امر خلافت برای او کنند و اما حال انکه ابو بکر بنا بر انکه با انکه در حال مذکور با صحابه
شریکست بلکه غالب چگونه گفتگو بیست اینکه هر که محمد را میپرستید محمد مرد یا تصور توان کرد که کسی باشد که زبانش
همراهی کند در جائی که رئیس دهی مرده باشد که بیاران و قوم رئیس انچنین سخنی بگوید و آیا در عالم کسی باشد که تقبیح این
سخن نرسد لا ولکن ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة محققان گفته اند که تنکیر غشاوه برای تعظیم است
یعنی غشاوه عظیمه هی غشاوة التعامی عن آیات الله چه اعظم حجابها حجاب تعامی و تجاهل است یعنی نخواستی
که به بینند و نخواستی که بدانند چه رفع هر حجاب ممکنست بغیر از حجاب تعامی و تجاهل پس این قوم چشم حق بین را
پوشیده اند و نمی خواهند که باز کنند که مبادا حق را به بینند پس طمع از هدایت این قوم باید برید و چشم
اهتدا از ایشان باید برداشت و اما حدیث اجماع مر پس از اجماعی که علی در و نباشد و جگر گوشه پیغمبر در و نباشد
و عباس عم پیغمبر و اولاد وی در و نباشد و اتقیای صحابه و بعضی از اهل ایمان مانند سلمان و ابوذر و مقداد
و حذیفه و عمار یاسر در و نباشند آیا چه اعتبار در داشته باشد و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه چیز تواند
داشت و اتفاق افتاده درینکه جماعت مذکورین مشغول تجهیز حضرت رسالت بودند و بمجلس عقد خلافت
حاضر نشدند آیا تخلف ایشان ترک اهم واجبات بود و این جماعت در دین مثل دیگران نبودند و اگر
خاطر ایشان جمع بود که دیگران قیام باهم واجبات خواهند نمود پس دیگران چون تجویز کردند بی صلاح ایشان
و بی مشوره با ایشان و یا لا اقل بی اذن ایشان اقدام بر چنین امری نمودند و چون ملاحظه ایشان نکردند
و اقدام نمودند پس امر اجماع چگونه متحقق تواند شد و دیگر انکه بمقتضای این دلیل که عمده دلایل ایشان است
وجوب سمعی باجماع متحقق نشده پس در وقت اجماع که هنوز اجماع متحقق نشده بود صحابه بچه مستند شدند
که ترک اشتغال بتجهیز حضرت نموده مشغول تعیین خلیفه شدند و این را اهم واجبات دانستند و قایل بوجوب
عقلی خود باعتقاد ایشان نبودند و قطع نظر از مقتضای این دلیل بر تقدیری که سمعی دیگر مستند باشد آن
سمعی چه چیز تواند بود اگر پیغمبر شنیده بودند که بعد از من مشغول تعیین خلیفه شوید چرا نقل نکردند و اگر نقل این سمع
می بود چه حاجت بود بتمسک باجماعی که متحقق نیست چنانکه دانستی و قطع نظر از همه این امور کرده انچه از مفهوم
امامت معتبر است باتفاق ایشان همان مسکت و ملزم ایشان است اعنی خلیفگی پیغمبر چه هرگاه پیغمبر تعیین خلیفه
برای خود نکرده باشد دیگری چگونه تعیین خلیفه برای وی تواند کرد و اگر امام را کاری باشد مانند پیغمبر و امر خلافت

از دیوی ایشان هر کرا خواستندی و لایق خود دانستندی تعیین کردندی سخنی دران نبود لیکن سخن در خلافت
از پیغمبر است و خلیفگی او که چگونه بی تعیین او یا بی اذن او صورت تواند بست و حال آنکه عادت پیغمبر
و شان او این بود که در ادنی غیبتی که او را از مدینه روی میداد البته تعیین خلیفه از خود برای بازماندگان مدینه میکرد
و یا لشکری و سریه که بجنگ دشمن میفرستاد تعیین امیری و سرداری مینمود پس چگونه در وقت رحلت تجویز
کرد جمیع امتان را بی سردار و بی امیر رها کند آیا هیچ عقلی این معنی را باور تواند کرد اگر دیده بصیرت باز باشد
و پرده تعامی بر روی دانش و بینش فرو گذاشته نبود فتدبروا یا اولی الاعتبار و اما مذهب معتزله و زیدیه
آن نیز ظاهر البطلانست از آنچه در ابطال مذهب اهل سنت گفتیم چه نصب خلیفه برای پیغمبر و چون ما
معقول نیست بلی آنچه معقول است نصب امیر است و رئیسی برای خود اگر خدا و رسول تعیین نکرده باشند
و لهذا فرقی که قایل شرعی نیستند نصب رئیسی بجهت خود لازم دانند اما هر گاه اثبات کردیم وجوب
تعیین امام و خلیفه را بر خدای تعالی و قبح اهمال این امر را از خدای تعالی عقل فارغست از نصب امیر
و رئیس چه جای نصب خلیفه و امام **فصل دویم** در وجوب عصمت و افضلیت امام و وجوب تنصیص از
جانب خدا و رسول علیه و آله السلام بدانکه خلافست در وجوب عصمت امام امامیه بر آنند که عصمت
امام واجبست و دیگران بر آنند که واجب نیست و حق وجوب عصمت است چه همچنانکه وجود
امام لطف است عصمت امام نیز لطف است بلکه لطف بودن امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام
غیر معصوم مامون نیست از حیف و میل که موجب وقوع فتن و خلل است در امر دین و دنیا و این
منافی لطف است لا محاله و ایضاً غرض از نصب امام حصول اطاعت و انقیاد است و هر گاه
معصوم نباشد و خطا و معصیت بر او روا باشد اطاعت واجب نبود بلکه مخالفتش واجب شود
و این مناقض غرض امامت است و ایضاً امامت خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که هر کار مستخلف
از او آید و چون مستخلف واجب العصمه است خلیفه نیز باید که واجب العصمه باشد تا مامون باشد از صدور
امری که منافی خلافت باشد و تعیین کار مستخلف از او حاصل تواند شد پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم اگر امام معصوم نباشد نقص غرض لازم آید و مخالفتش لازم شود و کار خلافت از او نیاید لیکن
نقص غرض و لزوم مخالفت و عدم حصول کار خلافت باطل است نتیجه دهد که پس امام واجبست که

معصوم





معصوم باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر وجوب وجود امام و وجوب عصمتش معاً آنست که بقای شریعت
با عدم نبوت موقوفست بحافظی که معصوم باشد چه اگر هیچ یک از مکلفین معصوم نباشد لا محاله
قوانین شریعت و کتاب و سنت را تواند بود که همگی فراموش کنند یا اهمال کنند و یا اخلال کنند و تحریف
و تغییر بنا بر اغراض فاسده در او راه دهند و در اندک زمانی شریعت مرتفع و حال آنکه تکلیف باقی باشد و
این ممتنع است عقلاً پس واجبست در هر زمانی وجود معصومی که حافظ شریعت باشد از زوال و حافظ
کتاب و سنت باشد از تبدیل و تحریف و مراد از امام نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق
قیاس استثنائی گوئیم اگر وجود امام معصوم واجب نباشد بقای شریعت واجب نباشد لیکن بقای شریعت
واجبست پس وجود امام معصوم واجبست و هو المطلوب و چون وجوب عصمت ثابت شد بدانکه معتبرست
عصمت از جمیع اموری که در عصمت انبیا معتبر بود اعنی گناهان کبیره و صغیره و کفر و سهو و خطا و اخلاق
ذمیمه و عیوب و امراض مزمنه منفره و دناءت آبا و امهات و رذالت قبیله و عشیره مانند اینها موجب
نفرت و عدم رغبت طبایع است که منافی وجوب اطاعت و انقیاد است و نقص غرض لازم آید و نیز
واجبست اتصاف امام بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و شمایل پسندیده و علو نسب و طهارت
مولد و کرامت آباء و امهات و شرافت قبیله و بالجمله تفرد ذات در جمیع کمالات بلکه اعتبار این امور
در امام ادخل باشد نسبت بنبی چه نبی چون مبداء فیضان کمالات است در مومنان و اهل اسلام پس همه
بجای تلامذه نبی باشند و طاعت و انقیاد مفید و معلم بهر نحو که باشد در طبایع مذکور است اما امام چه مبدا کمالات
رعیت دیگری است یعنی نبی و نیز ترتیب کمالات و فنون علم و مکارم در اهل اسلام شایع و مردم روز
بروز در شرافت و کرامت و علو منزلت و مرتبت لا محاله بیفزایند و نفوس بسبب حصول کمالات قوی
تر گردد و داعیه معالی امور عظیم تر و انقیاد امثال و اشباه بغایت دشوار تر پس لابد است که امام در غایت
تفرد و یگانگی باشد در استجماع انواع کمالات و فنون فضایل تا طبقات اشراف اهل اسلام و علما و حکما و
جمع ذوی الشرف اطاعت او توانند کرد و احدی را ننگی و عاری در انقیاد وی پیرامون اندیشه نتواند
گشت و باید دانست که اگر چه اینمعنی اعنی اتصاف بکمالات مطلقا و نزاهت از نقایض مطلقا
داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبر است علیحده لیکن شک نیست که اینمعنی نیز چون واجبست وجوب

تحققش بدلیل ثابت پس تواند بود که ما اصلاح کنیم اعتبار این معنی را نیز در مفهوم عصمت بنا بر قلت مونت
تغییر پس عصمت گوییم وعزیره مانعه از حدوث داعیه ذنب مطلقا و موجب اتصاف بکمالات مطلقا و برائت
از نقایض مطلقا اراده کنیم و در بیان اثبات عصمت باین معنی گوییم شک نیست که هرگاه امام بصفت مذکوره
باشد نزدیک شوند مکلفین بطاعت او و دور شوند از مخالفت او پس لطف باشد بودن امام بصفت مذکوره
و لطف واجب پس بودن امام بصفت مذکوره واجب باشد و هو المطلوب و باز خلافست در اینکه واجبست
که امام افضل امت باشد یا نه مذهب اکثر اهل سنت عدم وجوب است و مذهب جمهور امامیه وجوب و حق
وجوب افضلیت امامست بسبب انکه تقدیم مفضول بر فاضل و تقدیم احد المتساویین فی الفضل بر ان دیگر
قبیح است عقلا و صدور قبیح از خدای تعالی ممتنع پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه تقدیم مفضول و احد
المتساویین قبیح باشد افضلیت امام واجب باشد چه امامت مستلزم است مر تقدم را لیکن مقدم
حق است پس تالی حق باشد و هو المطلوب بدانکه چون نصب امام واجبست از خدای تعالی پس واجبست
که منصوص علیه باشد از جانب خدای تعالی بسبب انکه اگر خدای تعالی کسی را امام کرده باشد و تنصیص بر او
نکند اگرچه ممکنست تحصیل علم بامام از راه ثبوت عصمت که بدلیل ثابت شود لیکن چون تحقق عصمت خفی است
و محتاج بنص یا بدلیل پس اگر نص واقع نشود اغلب اینست که رعیت از دلیل غافل شوند و اهمال نظر کنند
و راهی بامام حق پیدا نکنند و گمراه گردند بخلاف اینکه نص واقع شود چه امریست ظاهر و غفلت از او قلیل
التحقق مگر از روی غرض و تغافل و تعامی که از آن چاره نتوان کرد پس وجود نص لطفیست عظیم برای
مکلف در معرفت امام و خالیست از مفسده بالضروره پس قبیحست که از خدای تعالی نص بر امام
صادر نشود و قبیح بر او ممتنع پس تنصیص بر امام واجب باشد بر خدای تعالی پس بطریق شکل اول گوییم
تنصیص بر امام لطف است در معرفت امام و لطف بر خدا واجب نتیجه دهد که پس تنصیص بر امام
بر خدا واجب باشد پس هرگاه تنصیص امام از جانب خدا صادر شود قبیحست که پیغمبر تبلیغ آن نکند
پس اظهار تنصیص و تبلیغ آن نیز بر پیغمبر واجب باشد پس تنصیص بر امام بر سبیل وجوب واقع شده
باشد و اگر بر بعضی مخفی باشد بسبب تقصیر امت باشد که اخفای آن کرده اند پس انچه بر خدا و پیغمبر واجبست
البته صادر شده و ممتنعست که صادر نشده باشد و انچه واجبست بر امت یعنی رسانیدن نصی که از



پیغمبر بایشان رسیده باشد بدیگران واجب الصدور نیست بنا بر انکه جمیع امت معصوم نیستند پس حاجت
نص وجود نص ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم نکند پس باطل باشد اعتراض مخالفین که اگر نص صادر
می شد هر آینه ظاهر میبود بر ما و بما میرسید و صحابه نیز در امر خلافت توقف و تردد نمیکردند و در تحقق خلافت
محتاج به بیعت نمیشدند و وجه بطلان ظاهر است چه صحابه معصوم نبودند بالاتفاق و حال انکه خلافت
و سلطنت منزلتی است عظیم که همه کس را هوای آن هست بعضی برای نفس خود و بعضی برای انکس که
نفع از او مر او را بیشتر ممکن باشد و بعضی برای انکه شاید وقتی باو یا بسلسله او یا بفرزندان او و یا بکسی که تعلق
از او بیشتر ممکن باشد توان رسید و بسا اتقیای متورعین از اهل ظاهر مشاهده میشود که از سر امری که اندک غرضی
نفسانی یا جاهی یا مالی در او باشد نمیتوانند گذشت پس چه تعجب از جماعتی که ظاهر از حال ایشان آنست
که از اسلام و ایمان ندانسته و نفهمیده بودند سوای مصلحت نظام ملک و انتظام امور دنیوی و از نبوت
تصور نکرده بودند بغیر از سلطنت و پادشاهی و لهذا بسیار بود که در بعضی امور از اکابر و اعیان آن طایفه
اعتراضات بر حضرت رسالت صدور می یافت و این معنی را غمخواری و دولتخواهی نام میکردند بسیار
میبود که اوامر آن سرور را تغییر میدادند چنانکه بر صاحبان ادنی تتبع در سیر و احوال صحابه پوشیده نیست
که از جماعت اخفای نص کنند بسبب طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت است و دیگران
نیز اتفاق و همراهی با ایشان کنند و بعضی دیگر اهمال کنند و تغافل ورزند همه بنا بر اغراضی که مذکور شد بلکه
نزد ما ثابت شده که اصل قبول اسلام بعضی از ان طایفه نبود مگر بسبب طمع در خلافت و بالجمله هرگاه بدلیل
قطعی ثابت شد وجوب صدور نص پس نفی آن کردن بمجرد این احتمال که اگر میبود صحابه پنهان نمیکردند یا از کمال
ساده لوحی و کم خردیست و یا از نهایت عصبیت و عناد هیچکدام را چاره نتوان کرد

## فصل سیم

در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله چون ثابت شد وجوب عصمت امام و وجوب
وجود نص بر امام و وجوب افضلیت از سایر ناس پس بدانکه طریق تعیین امام یکی از این سه طریق ممکن شد و چون
این دانستی بدانکه خلاف است در اینکه امام و خلیفه بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله کیست جمهور اهل سنت
برانند که ابو بکر است و قلیلی برانند که عباس است و جمهور شیعه برانند که علی بن ابی طالب است علیه السلام
و حق مذهب شیعه است بهر سه طریق اما طریقه عصمت بنا بر انکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب تحقق

عصمت در امام و معلوم است عدم تحقق عصمت در غیر علی از صحابه پیغمبر پس واجبست تحقق عصمت در علی
والا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب وجود اوست و هست در امام معلوم بودن عدم تحقق عصمت
در غیر علی دلیلش اینست که چون اعتبار کردیم در مفهوم عصمت که ما اصطلاح کردیم بودن امام را از اراده
قابل پس بیرون رفتند از مظنه تحقق عصمت جمیع صحابه که از غیر قبیله قریش‌اند خواه وقتی کافر بوده باشند
وخواه نه و چون اعتبار کردیم اتصاف بصفات کمال و نزاهت از نقایص را مطلقا پس بیرون شدند از
احتمال عصمت جمیع ارذال و اوباش و اهل عیوب و نقصانات و جمیع ارباب جهالات و اطفال قبیله
قریش نیز مطلقا یعنی خواه مسبوق باشند بکفر و خواه نه و باقی ماندند اعیان و اشراف قریش که جماعتی اند
معدود و معلومة الاحوال و این جماعت نیز بر تقدیر استجماع صفات کمال و تنزه از صفات ذمیمه بیرون رفتند از
بنا بر سبق کفر چه همه این جماعت در مبدا بعثت متجاوز بودند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و کهولت پس
در همه این جماعت کفر و شرک متحقق شده بود بخلاف علی ابن ابی طالب علیه السلام که آنحضرت ده ساله بود
که وحی بر حضرت رسالت نازل شد و محققین همه بر آنند که از ذکور اول کسی که بشرف اسلام مشرف شد
آنحضرت بود و بالجمله همگی بر آنند که اسلام آنحضرت در هنگام صبی بود قبل از بلوغ بحد بلوغ و علم قطعی عادی
بجمیع اینها حاصلست پس در آن حضرت سبق کفر متحقق نشده چنانکه در دیگران متحقق شده و تفرد ذات
در اتصاف بکمالات و تنزه از نقایض مطلقا و همچنین اکرمیت آبا و امهات و اشرفیت قبیله و نسب
در آنحضرت پیش همگنان از آفتاب روشن تر است پس در آنحضرت چگونه مانعی از تحقق عصمت نبوده
باشد بخلاف غیر او از صحابه که در همه مانعی از عصمت متحقق است پس قابل امامت نبوده باشد بغیر از آنحضرت
وحال آنکه وجود امام واجبست پس ذات مقدس او متعین باشد برای امامت پس آنحضرت امام باشد
بیقین پس بطریق شکل اول گوئیم امام واجب العصمة است و واجب العصمة از صحابه منحصر است در علی
پس امام از صحابه منحصر است در علی علیه السلام بدانکه چون ما عدم تحقق عصمت در علی علیه السلام را
اثبات کردیم دلیل ما بر اثبات امامت آنحضرت از راه عصمت برهانی شد و اگر بمجرد اتفاق بر عدم
عصمت غیر اکتفا کرده آید دلیل جدلی شود و مفید اسکات خصم پیش نباشد چه ظاهر است که اتفاق بر عدم
دلالت بر عدم واقعی نکند دلیل دیگر از راه عصمت بر امامت آنحضرت اجماع مرکبست چه جمیع امت منعقد

که امام



ابو بکر و عباس

که امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه و آله یا علی است و یا ابو بکر و یا عباس هیچکس غیر از این سه کس امام نیست
پس اجماع واقع شد بر نفی امامت از غیر این سه کس و چون عصمت که شرط امامتست منتفی است از ابو بکر و عباس
بنا بر سبق کفر پس امامت منحصر باشد در علی پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه ابو بکر و عباس امام نباشند
واجبست که علی امام باشد بنا بر تحقق اجماع بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن امام نیستند بنا بر انتفاء شرط
امامت که عصمت است نتیجه دهد که پس واجبست که علی امام باشد تقریر دیگر دلیل اجماع مرکب آنست که
جمیع امت مجتمع‌اند در دو قول یکی قول بوجوب عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب عصمت در امام هر که
قایل است بوجوب عصمت در امام قایل است بامامت علی و هر که قایل نیست بامامت علی قایل است
بعدم وجوب عصمت در امام و چون ما ثابت کردیم وجوب عصمت را در امام پس با وجود آن اگر کسی قایل باشد
بامامت غیر علی خرق اجماع مرکب لازم آید و آن باطل است پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه واجب باشد
عصمت در امام واجبست امامت علی لامتناع خرق الاجماع المرکب لیکن عصمت در امام واجبست نتیجه پس
امام است علی و هو المطلوب و اما طریقه نص بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود نص بر امام و وجود نص
متحقق است در شان علی علیه السلام و نص بر دو گونه است یکی ظاهر الدلالة علی المراد محتاج باستدلال و
این قسم را نص جلی گویند و دویم غیر ظاهر الدلالة محتاج بالاستدلال و این قسم را نص خفی گویند اما نص جلی
مثل آنکه پیغمبر گفت علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و گفت سلموا علیه بامرة المؤمنین و گفت مر علی را که انت
الخلیفة بعدی و گفت در حالتی که دست علی را گرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له واطیعوا و مثل
آنکه جمع کرد در اوایل بعثت مر بنی عبد المطلب را و گفت هر کدام از شما که بیعت کند با من وزیر من باشد پس او
برادر منست و وصی و خلیفه منست بعد از من و هیچ یک مبایعت نکردند و علی بیعت کرد و دلیل بر تحقق
این نصوص تواتر است نزد شیعه چه عدد محدثین شیعه بلا شک در هر زمان انقدر بودند که احتمال آن
نتواند بود که کمتر از عدد تواتر باشند در هیچ وقتی از اوقات و همه آن جماعت نقل کرده اند خلفا عن سلف
بر سبیل اتصال بحضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و این معنی ظاهر است بر جمیع متتبعین مذاهب و اقوال شیعه
پس اجماع ایشان بر نقل این نصوص بر تقدیر کذب یا آنست که اتفاق افتاده بدون مواطئه و مواضعه
با هم و بدیهی البطلانست چه عقل تجویز نکند و ممتنع داند بحسب عادت اتفاق افتادن کذب مثل این جماعت کثیره را

بدون داعی و باعث بران و این بخلاف اتفاق در صدقست چه علم بصدق داعی همه تواند بود بر نقل خبر
و یا آنست که مواضعه و تمهید کرده اند باهم در نقل این نصوص و این نیز ممتنع است چه ناقلین این نصوص در
هر زمان اکثر متباعد البلاد بودند و منتشر در اقطار و بیگانه از هم و مواضعه میان این نوع جماعت یا باجتماع
همه خواهد بود در مکان واحد و این محالست که در هیچ وقتی واقع شده باشد چه اگر واقع میشد ممتنع بود عادة
پنهان ماندنش و نقل نکردن هیچکس مر آنرا و حال آنکه مخالفین شیعه در همه وقت اضعاف مضاعفه بودند
و با ایشان در کمال عداوت و در نهایت سعی در تفضیح حال این طایفه یا بنا بر تعصب دینی و یا بنا بر خوش آمد
ارباب ملک و دولت از خلفا و ایمه و معلومست که احدی نقل نکرده اجتماع مذکور را و یا مواضعه این جماعت
بمکاتبه و مراسله خواهد بود و این نیز با عدم تعارف و تحقق بیگانگی زیاده بر تباعد بلاد صحیح نتواند بود بحکم عرف و عادت
و بر تقدیر وقوع مخفی نتواند بود چنانکه دانستی و با قطع نظر از امتناع اجتماع و مراسله باعث برین نوع امور
عظیمه یا رغبت در دین و ثواب تواند بود و آن بنا بر فرض کذب محالست و یا رغبت در دنیا و آن نیز عادة
ممتنعست چه هرگز جماعتی که شیعه مدعی نص برایشانند صاحب دنیا نبودند که طمع و رغبت دران توان
کرد و همچنین صاحب شوکتی نبودند که بنا بر خوف و رغبت از ایشان اقدام بر چنین امری توان نمود بلکه امر بعکس
عکس این بود اعنی همیشه دشمنان این جماعت صاحبان دنیا و دولت و شوکت بودند و گنجایش داشت
که بخوش آمد آنها این طایفه شیعه نیز ترک نصوص بر ایشان و فضایل ایشان کنند و این معنی اعنی انتفای
رغبت در دین و دنیا باعث نتواند بود بر نقل نصوص مذکوره بدون مواضعه نیز چه اگر طمع دنیائی یا امر دیگر
متصور میبود بی مواضعه اتفاق در نقل ممکن میبود و آن طمع جاری مجرای مواضعه میشد اما با انتفای
آن چون ممکن تواند شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوحست بحمد الله و فضله که اگر گویند این نصوص اگر
متواتر می بود بایستی علم بآنها چون علم ما میبود بوجود مکه و مصر و چون علم ما بوجوب صلوة و صیام و غیر
ذلک من ارکان الشرع جواب گوئیم که تساوی علمین وقتی لازم میبود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری
میبود و این مسلم نیست بلکه مختلف فیه است و اکثر اصحاب ما برآنند که کسبی است و حق آنست که هر دو قسم میتواند
بود و بر تقدیر تسلیم تفاوت ممکن است چه گاه باشد که خبری منقول بتواتر خلاف معتقد جمعی باشد پس آن
جماعت را علم حاصل نشود چه حصول علم موقوف است بخلو ذهن از اعتقاد نقیض آن علم لاستحالة اجتماع

النقیضین





النقیضین و گاه باشد که تکذیب آن جماعت موجب نشود که دیگرانرا نیز توقفی لازم شود و بنا برین علم حاصل نشود
یا دیر حاصل شود مانند علمی نباشد که در طریق وی امور مذکوره عارض نشود مانند علم ببلدان بعیده و وقایع ماضیه
و اما نص خفی از قرآن مانند قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة
و هم راکعون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت رکوع نماز صدقه
دهند بیان دلالتش آنست که انما کلمه حصر است و ولی بمعنی متصرف در امور چه معنی دیگر از معانی لفظ
ولی مانند محبت و ناصر مناسب حصر نیست بعموم جمیع الامه بالاجماع و متصف باوصاف مذکوره
اعنی دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر علی پس مضمون آیه اینست که علی متصرف در امور شماست
همچنانکه خدا و رسول و دیگری و اینست مراد از نص بامامت چه مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بر
وجه استحقاق و مانند قوله تعالی و کونوا مع الصادقین چه مراد از صادقین معصومین است و عصمت منحصر
است در علی و مانند قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم چه مراد از اولی الامر نیستند مگر معصومین
بواسطه آنکه تفویض امور مسلمین بغیر معصوم ترک لطف است و قبیح و نص جلی از حدیث متواتر متفق علیه
مثل قوله صلی الله علیه و آله بعلی انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی بیان دلالتش آنست
که اثبات کردی برای علی نسبت بخود جمیع مراتب هرون را نسبت بموسی بغیر از پیغمبری و از جمله مراتب
هرون نسبت بموسی این بود که مفترض الطاعه بود و متصرف در امور شرع و خلیفه اش در رفتن بمیقات
پس این منزلت نیز ثابت باشد برای علی نسبت به پیغمبر صلی الله علیه و آله و این منزلت نیست مگر امامت
و مثل قوله صلی الله علیه و آله در وقت انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع خم و امر فرمود باجتماع
مردم بنماز جماعت پس فرمود تا از جهازهای شتران شبیه منبری ساختند و بر بالای آن برآمده خطبه ادا
کرد و پس روی بمردم کرده گفت الست اولی بکم من انفسکم یعنی من اولی نیستم بتصرف در امور شما از نفسهای
شما همه گفتند بلی یا رسول الله پس گفت بطریق عطف و تفریع بر کلام اول فمن کنت مولاه فعلی مولاه
اللهم وال من والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای اویم علی
مولای اوست خدایا دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن علی را و نصرت کن ناصر علی را
و واگذار واگذارنده علی را بیان دلالتش آنست که هر که اندک وقوفی در فهم کلام عربی باشد داند که مراد

از مولی نتواند بود مگر انچه اوّل کلام اشاره بآن بود اعنی اولی در امور بدلیل عطف بر سبیل تفریع و مراد از امام
نیست مگر متصرف در امور پس این کلام نص باشد بر امامت علی بدانکه شیخ طوسی رحمة الله علیه در کتاب
اقتصاد نقل کرده که این حدیث را از محدثین مخالفین طبری بهفتاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج
طریق و دیگری بصد و بیست و پنج طریق و فرموده که لم یرد فی الشریعة خبر متواتر اکثر طرقا منه پس اگر این حدیث
صحیح نباشد هیچ حدیثی صحیح نتواند بود انتهی کلامه رحمة الله علیه و سلامه پس منع صحت و تواتر این خبر چنانکه
بسیاری از متکلمین اهل سنت کرده اند چه قدر رکاکت داشته باشد و گمان اینست که بیچارگان دانسته کرده
باشند چه ناچار است مر ایشان را از ایراد منع و منع صحت خبر با وجود این همه رکاکت بغایت اقرب است
از منع بودن مولی بمعنی اولی بتصرف چنانکه دیگران کرده اند چه اوّل مشعر بر کم تتبعی است و دویم ناشی از نفهمیدگی
و این هذا امن ذاک و اما طریقه افضلیت بنا بر انکه چون ثابت شد وجوب افضلیت امام از رعیت و علی افضل بود
از جمیع صحابه پس امام نتواند بود مگر علی اما اینکه علی افضل بود بنا بر انکه افضل آنست که جهات فضل در و بیشتر
بود و جهات فضل در علی بیشتر بود پس علی افضل باشد اما اینکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب انکه مراد
از فضل باتفاق استحقاق مدحست و ثواب و مراد از جهات فضل اموریست که بسبب آن استحقاق
مدح و ثواب شود و آن امور یا خارجیست و یا داخلی و داخلی یا کمالات نفسانیست و یا اعمال بدنی و جمیع
این امور در علی بیشتر بلا شبهه اما خارجیه و آن اموریست که راجع شود بنسب یا بسبب و راجع بسبب وصلت
است و دامادی و یا بتربیت و یا شاگردی اما نسب و آن در علی پسر عم بودنست مر پیغمبر را و ظاهر است
که پسر عم مثل ابوطالب بودن نه همچون پسر عم مثل عباس بودن است چه ابوطالب بهتر از عباس بود و قریب
تر از و بنا بر انکه با عبد الله از یک مادر بود بخلاف اعمام دیگر و شفقت و تربیت و اهتمام در جمیع امور حضرت
رسالت که از ابوطالب ظاهر شد بیشتر از اهتمام جمیع قوم و عشیرت و همین بس است که تا ابوطالب
در حیوة بود حضرت محتاج نشد بهجرت از دیار خود با غایت بیکانگان بنا بر انکه در کنف حمایت ابوطالب
در حصن حصین بود و احدی را یارای آن نبود که دست تعدی بر آن حضرت دراز تواند کرد و این معنی در غایت
ظهور است و اما وصلت و دامادی ظاهر است که دامادی مثل فاطمه زهرا صلوات الله علیها که باتفاق
سید نسای عالمیانست و سرور زنان اهل جهان از عایشه پرسیدند که محبوب ترین ناس که بود نزد پیغمبر

کفت



کفت فاطمه گفتند از مردان گفت علی نه چون دامادیست بدختر دیگر و اما تربیت پیغمبر مر علی را و شاگردی علی مر پیغمبر را
نه امریست که با هیچ تربیتی و شاگردی قیاس توان کرد چه علی را وان صغر در حجر تربیت و شفقت انسرور بود و آنسرور در
کمال شفقت با او مدد در زمان کبر ماذون بود بدخول در خانه آنحضرت در هر وقتی که خواهد و آنحضرت در کمال اهتمام تعلیم او
و گاهی که علی دیر میکرد آنحضرت خود بخانه علی داخل میشد و او را باسرار و حقایق منزله مطلع میساخت و دیگری از یاران
آن نبود که وقتی که حضرت بیرون هم می آمد هر گاه خواهند سؤالی توانند کرد و اگر میخواستند که تمام مجهولی معلوم کنند منتظر
میبودند یا اعرابی یا بیگانه داخل میشد و سؤال میکرد و ایشان استفاده مینمودند و جمیع این امور در نهایت ظهور است
و مخفی نماند که امور خارجیه نسبیه و سببیه را گاهی دخل در استحقاق مدح و ثواب تواند بود که کس بلیاقت آن امور
براید و کاری نکند که ننگ نسب یا سبب باشد لا محاله داخل در تحت اختیار شود و موجب استحقاق مذکوره تواند
شد و اما کمالات نفسانی بر احدی پوشیده نیست که علی اعلم ناس است بعد از حضرت رسالت در حقایق و اسرار

و معارف
بر متتبعان پوشیده نیست
که انچه از حقایق توحید

ملک و ملکوت و لوایح و انوار ناسوت و لاهوت از جمله هر فقره از خطب نهج البلاغه موج زنست نه کمند حکمای
اولین بآن رسیده و نه دیده مکاشفه مشایخ متاخرین نظیر آن دیده و انقدر از علم توحید و اشارات تنزیه و تجرید
که در فحاوی کلمات و مطاوی فقرات انجه مندرجست نه عبارتی بحیطه آن تسع و نه اشارتی وفا بان کند نقلست که یکی
از علمای یهود با نحضرت گذشت در حالتی که با جماعتی تکلم مینمود یهودی از طلاقت لسان و فصاحت بیان
انحضرت در حیرت عظیم افتاده گفت لو انک تعلمت الفلسفة لکان یکون منک شان من الشان یعنی اگر
تو علم فلسفه میخواندی هر آینه ترا شان عظیم میبود انحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفة یعنی مراد تو از فلسفه چیست
الیس من اعتدل طباعه صفا مزاجه و من صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه و من قوی اثر النفس سما الی ما یرتقیه فقد

و من سما الی ما یرتقیه

تخلق بالاخلاق النفسانیة فقد صار موجودا بما هو انسان دون ان یکون موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی
الباب الملکی الصوری و لیس له عن هذه الغایة یعنی ایا نیست هر که معتدل باشد طبیعتش صافیست مزاجش
قویست اثر نفس ناطقه در او و هر که قویست اثر نفس ناطقه در او بر امده است بر چیزی که او را بلند میگرداند
و مراد از ان چیز علم بحقایق موجوداتست که علم فلسفه مراد از انست و مراد از بلند گردانیدن رسانیدن آنست
بمرتبه عقل مستفاد که غایت کمال قوه نظریست و هر که بر امد بر انچه او را بلند میگرداند پس متخلق است باخلاق
نفسانی و این اشاره بتهذیب اخلاق است که غایت قوه عملیست و هر گاه متخلق باخلاق نفسانی شد

پس موجود شده است بما هو انسان نه این که موجود باشد بما هو حیوان چنانکه پیش از این بود و این اشاره
بآن است که انسان ما دام که بحکم شهوت و غضب و سایر قوای حسی حیوانی کار کند و این احکام برو غالب باشد
لا محاله حیوانی باشد از حیوانات و هرگاه اثر جوهر مختص بانسان که نفس ناطقه مجرده است بحسب علم و عمل
برو غالب شود لا محاله قوای جسمانی تابع عقل گردد و افعال و اعمال جسمانیش نیز افعال عقلی شود و در ان
وقت موجود شود بما هو انسان یعنی بوجودی که مخصوص بانسان است نه بوجودی که مخصوص بحیوانست
پس هرگاه موجود شود بما هو انسان از وجود شرکت حیوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی که آن عالم تجرد
است و مرتبه وجود ملائکه مجرده و عقول فعاله و آن عالم عالم صورتست بلا ماده پس نمانده باشد او را غایتی
و مطلبی ورای این مرتبه چه غایت مرتبه کمال انسانی تکمیل قوتین نظری و عملی است و حاصل شدن عقل مستفاد
و مستغنی شدن در وجود از ماده و لیس ورای عبادان قریه پس یهودی بیچاره حیرتش بر حیرت افزوده گفت
الله اکبر یا بن ابی طالب لقد نطقت بالفلسفه جمیعها بهذه الکلمات رضی الله عنک و نیز نقل شده که
بعضی از علمای یهود در زمان خلافت ابی بکر نزد وی آمده گفت تو خلیفه پیغمبر این امتی گفت آری ما در توراة
خوانده ایم که خلفای انبیا علم امم میداشتند پس خبر ده مرا که خدای تعالی در کجاست در آسمانست یا در زمین
ابو بکر گفت در آسمانست بر عرش یهودی گفت پس زمین خالیست از وی و او در مکانی دون لا مکانی
باشد ابو بکر گفت این کلام زنادقه است دور شو از من و الا گردنت بزنم پس یهودی استهزا کنان بر اسلام
روان شد ناگاه علی بن ابی طالب علیه السلام باو رسید و گفت یا یهودی دانستم آنچه پرسیدی و جوابی که
شنیدی آن سخن اهل اسلام نیست بلکه اعتقاد اهل اسلام اینست که من میگویم ان الله جل جلاله این الاین فلا این له
وجل ان یحویه مکان و هو فی کل مکان بغیر مماسه و لا مجاوره یحیط علما بما فیها و لا یخلو شیء منها من تدبیره تعالی
یعنی خدای تعالی آفریده است مکان را پس او را مکان نتواند بود و او اعظم است از آنکه احاطه تواند کرد
مکان باو و او در هر مکان حاضر است بی آنکه مماس مکان کند و یا مجاور مکان باشد و هیچ چیز از چیزها
که در مکان میباشند از علم و تدبیر خالی نیستند پس گفت ای یهودی من خبر دهم ترا بچیزی که در کتاب شما
هست و مصدق سخن منست آیا نیست در بعضی از کتب شما که روزی موسی علیه السلام نشسته بود که آمد
ملکی نزد او از جانب مشرق و موسی باو گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدا پس ملکی دیگر آمد از جانب مغرب

گفت ازکجا



باب چهارم امامت

گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدای تعالی و دیگری از زیر زمین و چنین گفت و دیگری از فوق السماء آمد و چنین گفت
پس گفت سبحان من لا یخلو منه مکان و لا یکون الی مکان اقرب من مکان پس یهودی گفت اشهد ان هذا هو الحق
وانک احق مکان نبیک ممن استولی علیه یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و تو سزاوارتری بمکان پیغمبر خود از متغلب
و نیز روایت کرده اند که مردی نزد امیر المؤمنین علیه السلام آمد و گفت خبر ده مرا که تو دیده خدای را که پرستش میکنی
حضرت فرمود که من پرستش نکنم خدائی را که ندیده باشم مرد گفت چگونه دیده خدا را حضرت فرمود ویحک لم تره
العیون بمشاهده الابصار و لکن رأته القلوب بحقایق الایمان معروف بالدلالات منعوت بالعلامات لا یقاس
بالناس و لا یدرک بالحواس یعنی وای بر تو خدای تعالی را چشم نتواند دید بلکه دلهای مؤمنان ویرا تواند شناخت
شناختنی که در ظهور مانند دیدن باشد چه خدای تعالی بدلیل شناخته شود و باثار و علامات راه باو توان برد
و دلیل در افاده یقین بالاتر است از دیدن چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل بحقیقت راه نماید و خدا را بمردم قیاس
نتوان کرد که هر چند عظمت و شوکت داشته باشند البته دیده شوند چه عظمت آلهی نه از جنس عظمت مردم است
چه عظمت مردم را حواس ادراک کند بخلاف عظمت آلهی که حواس ادراک نتواند کرد پس در بر گردید و میگفت الله اعلم
حیث یجعل رسالته یعنی خدا داناتر است که رسالت خود را بکدام خانه دان باید گذاشت و امام فخر رازی و سایر
علما گفته اند که علمای جمیع فنون منسوبند بآن حضرت که خرقه مشایخ صوفیه منتهی باو است و ابن عباس که استاد مفسرین
است شاگرد او و ابو الاسود مدون علم نحو که اصل علوم عربیه است بتعلیم او و نیز افقه ناس بود کما قال رسول الله صلی الله
علیه و آله اقضاکم علی و صحابه در اکثر وقایع باو رجوع بآنحضرت میکردند و این در نهایت ظهور است و درین باب لولا
علی لهلک عمر بغایت معروف و مشهور و آنحضرت خود فرموده و الله لو کسرت لی الوساده لحکمت بین اهل التوریه بتوراتهم
و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم و الله ما نزلت من آیه فی بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او لیل او نهار و الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت و از قضایای عجیبه آنحضرت نقل
شده که دو کس در سفر با هم رفیق شده چاشت میکردند یکی سه نان داشت و دیگری پنج ثالثی پیدا شده تکلیف کردند
و هر سه با هم نشسته نان را صرف کردند بعد از فراغ مهمان هشت درهم بایشان داد در قسمت آن نزاع شد صاحب ثلثه
راضی بغیر تنصیف نبود و صاحب خمسه میگفت خمسه لی و ثلثه لک پس داوری نزد آنحضرت آوردند حضرت فرمود
در چنین امر خسیسی نزاع نیکو نیست با هم مصالحه کنید صاحب ثلثه گفت راضی نمیشوم مگر بر قضا پس حضرت

گفت چون راضی بصلح نیستی پس یک درهم از تست و هفت از صاحب تو چه مجموع هشت نان بیست و چهار
ثلث شود مجموع حصه تو نه ثلث و مجموع حصه صاحب تو پانزده ثلث و هر کدام هشت ثلث خورده اند و هشت ثلث
مهمان تناول کرده پس از هشت مهمان یکی از تست که باقی بود و هفت از صاحب تو فانصرف الرجلان علی
بصیرة من امرهما و از عجایب امور که از آن حضرت بر سبیل بدیهه صادر شد آنست که از مخرج کسور تسعه سؤال کردند
فرمود اضرب ایام اسبوعک فی ایام سنتک و نیز داناترین مردم بود بتدبیر امور نقلست که در زمان عمر اعاجم
بلاد ری و همدان و نهاوند و اصفهان باهم متفق الکلمه شدند که اخراج عمال عرب را از دیار خود نموده بقصد استیصال
اهل اسلام کمر بندند خبر بعمر رسیده مضطرب شد و با اکابر صحابه مشورت کرده هر کسی چیزی گفت تا عثمان
متنطق شد که اهل شام و یمن و حرمین و بالجمله اهل اسلام مجتمع شده بدفع کفار بیرون رویم امیر المؤمنین علی علیه
السلام این رای را نپسندید و گفت اگر اهل شام بیرون آیند روم بر دیار ایشان تازد و اگر اهل یمن از وطن دور
شوند حبشیان بر سر یمن آیند و اگر اهل حرمین از حرمین جدا شوند از اعراب اطراف ایمن نتوان بود آنگاه اهل اسلام
فکر آنچه در پشت سر گذاشته اند یعنی عیالان اهم باشد از آنچه در پیش روست یعنی محاربه کفار و بیمی از کثرت عجم
و اتفاق ایشان نباید داشت فانا لم نکن نقاتل علی رسول الله صلعم بالکثرة و انما کنا نقاتل بالنصر و خدای تعالی
آمدن ایشان را بر سر مسلمانان مکروه میدارد از تو با عمر و بهوا اولی بتغیر یا مکره دیگر آنکه عجم میدانند که مرد در میان
عجم و عرب توای و بدفع تو عرب مستاصل خواهند شد پس تمام همت بدفع تو کوشند بلکه مصلحت آنست که
اهل اسلام در دیار خود ساکن باشند و اهل بصره که قریبست ببلاد عجم و از طرفی دیگر دشمنی
ندارند به سه فرقه شده گروهی بر سر عیال باشند و گروهی بر سر اهل عهود که نقض عهد نکنند و گروه دیگر بمدد اخوان
خود از اهل اسلام که در بلاد عجمند رفته بدفع دشمن کوشند پس همه این رای را پسندیده برین قرار دادند و صواب
همان بود و نیز واقف بود بر امور مغیبه و وقایع آتیه و خبر داد از اکثر آنچه واقع شد بعد از آن حضرت از قتلها
و از آنچه حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند از زجر و قتل و غیر آنها از اموری که مشهور و مستفیض است
فیما بین مخالف و موالف از جمله خبر میثم تمار است که از خواص آنحضرت بود و او را خبر داده بود از آنچه
عبید الله زیاد باو خواهد کرد و چون عبید الله بر دست یافت از او پرسید که صاحب تو چه گفت که من با تو چه خواهم کرد
میثم گفت آنحضرت فرمود تو مرا صلب کنی بالای ده کس [illegible] کوتاه تر باشد و زبان تر باشم عبید الله گفت من خلاف آن کنم تا سخن صاحب تو دروغ شود

بیونکر



میثم گفت والله که گفته صاحب من دروغ نشود و تو خلاف آن نتوانی کرد و من میدانم که از گفته او که تو مرا بکدام
موضع از کوفه بر دار خواهی کشید و من اول کسیم که در اسلام معذب بلجام کردن شود پس او را بمختار ابن ابی
عبیده او را در حبس کرد و چون مختار را بفرموده یزید از حبس بیرون آمده عبید الله حکم بصلب میثم نمود و چون
بر دارش کشیدند بر در خانه عمرو بن حریث و آن موضعی بود که حضرت باو نموده بود که ترا در این موضع بر دار
کشند از چوب فلان نخله و میثم همیشه بعد از گفته حضرت در پای آن نخله نماز میکرد و میگفت چه مبارک نخله که من
برای تو آفریده شده ام و تو برای من مهیا شده و بالجمله چون بر دارش کردند خلق کثیر بر او مجتمع شدند عمرو بن حریث
گفت والله که همیشه با من میگفت من همسایه تو خواهم شد نیکو کن همسایگی مرا من نمیدانستم مگر خانه در جوار من ابتیاع خواهد
کرد و بعد از این عمرو میفرمود که پای دار را آب میپاشیدند و جاروب میکردند و بوی خوش بکار میبردند
و میثم بر سر دار زبان بمحامد بنی هاشم گشوده و در فضایل ایشان ذکر میکرد و بعبید الله گفتند این مرد شما را
رسوا کرد پس بفرمود تا لجامش کردند و پیش از او کسی را در اسلام لجام نکرده بودند و قتل میثم بده روز
قبل از قدوم حضرت امام حسین ع بود بکاینات کوفه و نیز نقلست که رشید هجری را که از اصحاب آن حضرت
بود گرفته نزد زیاد پدر عبید الله بردند گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهم کرد گفت فرمود که دست و پای
من قطع کرده مرا مصلوب سازی زیاد گفت والله که تکذیب سخن وی را دروغ گردانم سرش دهید چون بیرون رفت
زیاد پشیمان شد و گفت باز آید هیچ کاری بدتر از آنچه صاحبش گفته نتوان کرد پس بفرمود تا دست و پایش بریده
بر دارش کردند و نیز کمیل ابن زیاد و قنبر مولای امیر المؤمنین علیه السلام را که آن حضرت خبر داده بود که
حجاج بقتل رساند نقلست که کمیل اول رو پنهان کرد حجاج فرمود تا عطای قوم او را بریدند کمیل را الخاطر رسید
که عمر من باخر رسیده نیکو نباشد که بسبب من وظایف قوم من مقطوع شود پس خود را بدست داده کشته شد
و نیز قادر بود بر خارق عادات و امور معجزه و کدام امری معجز تر از قلع باب خیبر تواند بود چنانچه متواتر است
و از رد شمس دو نوبت یکی چنانکه خواهد آمد و دیگری در سر زمین بصفین چون بزمین بابل رسیده خواستند از
آب بگذرند اصحاب بتعبیه رحال و دواب مشغول شدند و حضرت با جماعتی نماز عصر ایستاده و جماعت
مذکوره از کارهای خود فارغ نشدند تا نماز عصر فوت شد و از همین آزرده خاطر شدند پس بجهة خواطر اصحاب
دعا کرده تا آفتاب بموضع عصر برگشت و مجموع اصحاب نماز عصر را بجماعت ادا کردند و مانند این امور

بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه و شیوع که هیچکس انکار آن نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بوده
و شهرت او در شجاعت بمرتبه ایست که محتاج بذکر باشد غایتش آنکه چندی که از خوارق عادتست در باب شجاعت
از آن حضرت ذکر کنیم اول آنکه گفته اند از هیچ شجاعی معهود نشده که از دشمن هنگام مبارزت زخمی نخورده مگر
امیر المؤمنین علیه السلام دوم آنکه از هیچ شجاعی معهود نشده که هرگز مبارزی از او نجات یافته باشد مگر آن
حضرت سیم آنکه در میان ارباب سیر مشهور است که آن حضرت در میان کشتگان علم بود و گفته اند که کان
علیه السلام اذا علا قدّ و اذا اعترض قطّ یعنی هرگاه بر سر میزد در طول بدو نیمش میکرد و هرگاه بر میان میزد در عرضش
بدو پاره میساخت و نیز سخی ترین مردم بود و بموجود جود میکرد یعنی هر چه داشت میداد در فتوحات مکیّه
آورده که غنیمت غایتی که در غارت بیل داد برابر بود با خراج شام که شش صد و چهار ده خروار طلا بود بلا شبهه و در
شجاعت و سخاوت مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات عارفین گفته العارف شجاع
وکیف لا وهو بمعزل عن تقیة الموت والعارف جواد وکیف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل و نیز خلیق ترین
ناس بود و مهابت نقلست که معاویه از صعصعة بن صوحان که یکی از اصحاب آنحضرت امیر بود از صفت آن
حضرت پرسید صعصعه گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که بود یکی از ما بود با ما مکلف و از ما میشنید و با ما میخورد
و می آشامید و بهر طرف که میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی بود و مع ذلک کنا نهابه
مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف علی رأسه یعنی با وجود این همه میترسیدیم از او مانند ترسیدن اسیر بسته
از جلّادی که با شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشد و نیز حلیم ترین و عفو کننده ترین مردم بوده و این معلوم است از
رعایت حال ابن ملجم با علم بکمال او و عفو کردن از سعید بن العاص که اعدا عدوّ او بود با قدرت بر او و از
مروان ابن الحکم با شدت عداوت او و علم بکمال او و کمال قوم او و اولاد او و بعد از آنکه در حرب جمل گرفتار شده
بود و نیز معلوم است از آنچه کرد با معاویه در صفین که قوم معاویه پیشتر سر آب را گرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع کردند
و چون اصحاب علی سر آب را از دست ایشان گرفتند خواستند که ایشان را از آب منع کنند علی نگذاشت
و گفت نفی حدّ السیف ما نغنی عن ذلک یعنی در تیزی شمشیر مغنی است از آن پس و نیز پوشیده نیست که فصیح
ترین مردم بود و بلغای عرب کلام او را دون کلام خالق و فوق کلام مخلوق گفته اند و حصر کمالات نفسانی
آن حضرت مقدور بشر نیست و اکابر علمای موافق و مخالف در تعداد آنها مجلّدات پرداخته اند و معترف بعجز

با کمال هیبت

از رعایت حال
صح

کن



کشته و امّا اعمال بدنیه که مراد از آن عبادت حضرت باری تعالی و اطاعت و انقیاد حضرت رسول است
پوشیده نیست که از آن زمان که حضرت امیر در عهد صبی ایمان بحضرت رسول آورد تا آن زمان
که رحلت نموده هرگز عبادتی از او فوت نشده حتی اینکه نقل کرده اند جمعی کثیر مثل اسما بنت عمیس و ام سلمه
و جابر بن عبد الله انصاری و ابو سعید خدری و غیر ایشان از صحابه که روزی رسول صلی الله علیه و آله در خانه
خود بود و علی در نزد او که وحی بر آن حضرت نازل شد آن حضرت تکیه بر ران مبارک علی نموده و غشیه وحی
متحمّل شد و حضرت سر بر نداشت تا آنکه آفتاب غروب کرد و علی نماز عصر نگذارده بود در آخر وقت
نشسته با ایما گذارد و آنگاه حضرت را افاقه دست داد بعلی گفت افاتتک صلوة العصر یعنی فوت شد
ترا نماز عصر علی گفت که نخواستم حایل شوم میان تو و استماع وحی و نماز را با ایما گذاردم حضرت
بعلی گفت دعای کن تا خدای تعالی آفتاب را برگرداند تا تو نماز را ایستاده کنی بدرستی که خدا اجابت
تو کند چون تو در اطاعت خدا و رسول وی بودی پس علی دعا کرد و آفتاب بجای عصر بازگشت
تا علی نماز گذارد و آنگاه غروب کرد و عاقل را از این حدیث هیچ شبهه نماند که شخصی این همه اهتمام در عبادت
او باشد از او البته عبادتی نتواند فوت شود و همه متفق اند که آنحضرت اعبد الناس بود حتی روی ان جبهته
صارت کرکبة البعیر لطول سجوده و در نماز در غایت خشوع و استغراق بود تا آنکه مخالفین نقل کرده اند که
پیکانی که در وقت حرب در جسد مبارکش میماند در وقت اشتغال بنماز بیرون می آورده اند و مواظب بود
بر نوافل بحدّی که در حرب صفین در شبی که معروفست بلیلة الهریر پانصد تکبیر یا بیشتر از او شنیدند که در هر تکبیر
گردن مخالفی میزد و احرام نافله می بست و امّا اطاعت او مر حضرت رسول را هیچ کس را پوشیده
نیست حقیقتش از آنچه او کرده از خوابیدن او در فراش حضرت در شبی که مشرکان قریش قصد قتل آنحضرت
داشتند و حضرت بر وجه کمال او را از ضرر ایشان نگاه داشت و از جان فشانیهای که کرد در حرب بدر
و احد و خیبر و خندق و سایر غزوات که از نهایت شهرت مستغنی از ذکر است و در جمیع حروب فتح
بدست او بود پس اعلی است در عبادت و فضل طاعت او آنچه در باب ضربت عمرو بن عبد ود در حرب
خندق حضرت رسول فرموده لضربة علیّ خیر من عبادة الثقلین و در بعضی روایات وارد شده است لضربة علیّ
یوم الخندق افضل من عبادة الثقلین الی یوم القیمة و نیز ازهد الناس بود بالتواتر من اعراضه عن لذات الدنیا

مع اقفه آزره علیها لانتاج الثواب الله تعالی عنه ضرار بن حمزه در نزد معاویه توصیف آن حضرت کرد و گفت لقد
رایته فی بعض مواقفه وقد ارخی اللیل سدوله وهو قائم فی محرابه قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم ویبکی بکاء الحزین ویقول یا دنیا
تململ ح
الیک عنی ابی تعرضت ام الی تشوقت لا حان حینک هیهات غری غیری لا حاجة لی فیک قد طلقتک ثلثا
لا رجعة فیها فعیشک قصیر وخطرک یسیر وامک حقیر آه من قلة الزاد وطول الطریق وبعد السفر وعظیم المورد وفی بعض الروایات
وخشونة المضجع یعنی بتحقیق که دیدم علی را در بعض مواقف برای عبادت در وقتی که فرو گذاشته بود انشب پردهای
ظلمت را و آن حضرت در محراب ایستاده و لحیه مبارک بر دست گرفته بیقراری میکرد بیقراری مارگزیده و میگریست
گریه در غایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو آیا خود را زینت کرده مانند زنان خود را در معرض خریداری من
از زمین ح
در آورده و اظهار اشتیاق بسوی من میکنی وقت آن نیاید وچه دور از آن زینت که گرده مغرور ساز
دیگری را که من محتاج تو نیستم و ترا طلاق گفته ام که هرگز رجوع ازین زینت تو زیبنده نیست که فریب من تو
داد بنابر آنکه عیش تو بغایت کوتاه است وقدر تو بغایت قلیل و مرادهای که از تو برآید بغایت حقیر و بعد از آن
اعراض کرد از مخاطبه دنیا و گفت آه از کمی زاد و درازی راه و دوری سفر و عظمت مورد یعنی قیامت و ایستادن
در پیش خدای تعالی و درشتی خوابگاه یعنی قبر و نیز آن حضرت فرمود والله لدنیاکم هذه اهون فی عینی من عراق
خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق خدا که این دنیای شما خوارتر است در نظر من از استخوان خنزیری که در دست
مجذومی باشد و خواهد که گوشتی که بآن چسبیده باشد خود را بسر کند و ابو عبدالله بن رافع گفت روزی بدیدن
حضرت رفتم پس پیش آوردند انبانی مهر کرده که نان جوین خشک شده در آن بود و از آن نان ما خوردیم
پس من گفتم یا امیرالمؤمنین سبب مهر کردن انبان چیست فرمود که تا حسنین نان جو را الیه نکنند بنابر شفقت
بروغن زیتون ح
بمن و نقل کرده اند که آن حضرت کان اخشن الناس ماکلا و ملبسا وکان نعلاه من لیف و یرقع قمیصه بجلد تارة
وبلیف اخری وقل ان ما ائتدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقی فنبات الارض فان ترقی فللبن وکان لا یاکل
اللحم الا قلیلا و یقول لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات یعنی لباس آنحضرت درشت ترین لباسها و طعامهاش ناگوار
ترین طعامها بود و نعلین مبارکش از لیف خرما بود و چون پیراهن مبارکش کهنه میشد پینه میکرد گاهی بپوست پاره
و گاهی بلیف و کم بود که با نان نانخورش بکار برد و اگر میبرد نمک بود یا سرکه و اگر از آن می افزود سبزی و گوشت تناول
نمیکرد مگر بسبیل ندرت و میگفت مگردانید شکمهای خود را گورستان حیوانات و میباید دانست که این اوصاف

واامثال



و امثال این اوصاف متواتر است و مخالفین نقل این اکثرش از موافقین کرده اند و همچنان جمیع کمالات
آن حضرت جمهور علمای اهل سنت را سخنی نیست و اکثر در آن باب مؤلفات ساخته اند و مجلدات
برداخته اند و میگویند که درین کمالات و اوصاف احدی با او مساوی بلکه نزدیک هم
نیست و بدرجه از درجات او در علم و عمل نرسیده و با وجود اینهمه قایلند بافضلیت ابوبکر و تمسک درین قول با
جماعتی که حقیقتش معلوم شد و میگویند که افضلیت در سایر کمالات منافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست
یعنی فضلیت بمعنی کثرت ثواب است و ابوبکر اکثر ثوابا از علی است و هیچ تامل نمیکنند و اندیشه هم ندارند که کسی
تامل کند و بداند ثواب مترتب نیست مگر بر علم یا عمل پس هرگاه علی در علم و عمل زاید باشد بر دیگران چگونه در
ثواب دیگری بر او زاید تواند بود و عجب نیست که با ابابکر الحق کرده بتفضیل عمر و عثمان نیز بر آن حضرت میکنند
و معاویه را نیز با آن حضرت در امر خلافت معقول میدانند بنابر تجویز خطا در اجتهاد و منقول است که آن
حضرت میفرموده الدهر انزلنی انزلنی حتی قیل معویة و علی یعنی روزگار و مغرور شدن اهل روزگار و اعراض
کردن ایشان از قبول حق فرود آورد در مرتبه مرا و فرود آورد تا مشتبه شدم بمعاویه و گفتگو شد که آیا
معاویه بر حق است یا علی و چه خوب ادا کرده شیخ ابو علی سینا مزیت آن حضرت را بر سایر صحابه حیث
قال و اما علی ابن ابی طالب فکان شمس فلک التحقیق وقطب سماء المعرفة وکان علیه السلام فی ما بین اصحاب
النبی صلی الله علیه و آله کالمعقول فیما بین المحسوس و دلیل دیگر بر تفضیل آن سرور آن است که حضرت رسول صلی الله
علیه و آله حکم آن سرور را نفس خود خوانده و آیه مباهله مؤید این است و مساوی با انبیاء عظام کرد انده
حیث قال من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه والی نوح فی تقواه والی ابراهیم فی حلمه والی موسی فی هیبته
والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی ابن ابی طالب و ظاهر است افضلیت انبیا سیما پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
از باقی صحابه پس علی افضل باشد از باقی صحابه و هو المطلوب دلیل دیگر آنکه علی محبوب ترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر
بسوی خدا بدلیل خبر طایر مشوی حیث روی انه اهدی الی النبی صلعم طایر مشوی فقال اللهم ائتنی باحب خلقک الیک یاکل معی
فجاء علی علیه السلام یعنی مرغ کبابی بهدیه نزد حضرت آوردند فرمود که خداوندا برسان محبوب ترین خلق را
بسوی تو که با من شریک شود در تناول این کباب فجاء علی علیه السلام و نیز محبوب ترین مردان است
نزد پیغمبر بدلیل خبر عایشه که مذکور شد و شک نیست که محبوب ترین خلق پیش خدا و رسول افضل خلق است

پس علی افضل [و] منصوص است بعد از رسول وهو المطلوب **فصل چهارم** در بیان طریق معرفت سایر ائمه معصومین
صلوات الله علیهم اجمعین و بیان انحصار ائمه در اثنا عشر بدانکه چون امامت علی علیه السلام ثابت شد طریق
اثبات امامت باقی ائمه بنص آنحضرت ثابت شود و نص آنحضرت بتواتر چه متواتر است در میان شیعه
تنصیص آنحضرت بر حسن علیه السلام را و همچنین تنصیص حسن بر حسین را و بر علی زین العابدین را و تنصیص علی بر محمد باقر را
و تنصیص محمد باقر بر جعفر صادق را و تنصیص جعفر صادق بر موسی کاظم را و تنصیص موسی بر علی الرضا و تنصیص علی
بر محمد الجواد را و تنصیص الجواد بر علی الهادی را و تنصیص علی هادی بر حسن العسکری را و تنصیص حسن بر محمد بن الحسن را
که آخر ائمه اثنا عشر است و قائم و غایب است تا آنکه مأذون شود بخروج علیه و علیهم صلوات الله و سلامه و تنصیص بر اثنا
عشر از حضرت پیغمبر نیز در میان شیعه امامیه متواتر است و از جمله آنکه گفت بر حسین علیه السلام یا ابنی هذا
اِمامٌ ابنُ اِمامٍ اخو اِمامٍ ابو ائمةٍ تسعةٍ تاسعهم قائمهم و حدیث لوح نیز که جبرئیل بحضرت پیغمبر آورده که در آن
لوح اسما و القاب ائمه اثنا عشریه مکتوب بود و آن حضرت آن لوح را بحضرت فاطمه صلوات الله علیها
سپرده متواتر است و از هر کدام از ائمه نیز بر مجموع ما بقی متواتر است و حصر ائمه در عدد اثنا عشر و وجوب
غیبت امام ثانی عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از ائمه متواتر است و کیفیت تواتر بنحویست که سابقاً مبین شد
و تنصیص بر ائمه اثنا عشر از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در اخبار کثیره منقول شده و بالجمله علم قطع عادی
بنصوص مذکوره حاصل است و علمای مخالفین نیز دفع این علم از خود نمیتوانند نمود و اکثر قایل بآن شده‌اند و بسیاری
از علمای ایشان کتب مصنفات در فضایل ائمه معصومین ترتیب داده و اما با مامت بمعنی خلافت قایل
نیستند و لفظ امام را در عبارت حدیث نبوی بمعنی عالم و پیشوا و مقتدای در دین حمل میکنند و غافلند از آنکه
لفظ خلیفه نیز در بعض احادیث وارد شده چنانکه در حدیث مسروق حیث قال بینا نحن عند عبد الله بن مسعود
اذ یقول له شابٌّ هل عهد الیکم نبیکم کم یکون من بعده خلیفة قال انک لحدیث السن و ان هذا شیء ما سألنی
احدٌ عنه نعم عهد الینا نبینا ان یکون بعده اثنا عشر خلیفة عدد نقباء بنی اسرائیل یعنی مسروق گفت بودیم پیش عبد الله
ابن مسعود که یکی از کبار صحابه است وقتی که پرسید جوانی از ما که آیا گفته است پیغمبر شما بشما و معهود کرده است
که بعد از او چند خلیفه خواهد بود ابن مسعود گفت که بدرستی که تو جوانی و کم سال و نا آزموده و با مور دنیا عارف
نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس از من نپرسید آری معهود کرده است پیغمبر با ما که بعد از او دوازده خلیفه خواهد

بوده وبعد

وتنصیص حسین ع





بوده و بعد نقیبان بنی اسرائیل که خلفای موسی بوده‌اند و بالجمله چون ثابت شد ثبوت نص بر باقی
ائمه ثبوت امامت ایشان نیز ظاهر باشد چه دانستی که در امام عصمت و نص هر دو معتبر است و در زمان هر یک
از این ائمه که قائل بامامت دیگری است نه ادعای عصمت برای او کرده و نه ادعای نص پس امامت او
باطل باشد و چون واجب است وجود امام در هر زمانی و ثابت است نص بر امامی از ائمه اثنا عشر
که زمان مفروض باشد پس واجب است که امام او باشد بدلیل اجماع مرکب و چون امام او باشد
معصوم نیز باشد بنا بر آنکه عصمت در امامت شرط است و بعضی از فرق شیعه که مدعی نص بر امام خود بند
قایلند بانتهای امامت بامامی و بغیبت او که معلوم است بیقین موت آن امام مانند کیسانیه که قایلند
بانتهای امامت و غیبت محمد بن الحنفیه و مانند ناووسیه واقفه بر امام جعفر صادق و مانند واقفه بر
امام موسی کاظم و مانند فطحیه که قایلند بامامت عبد الله بن جعفر و مانند اسمعیلیه که قایلند بامامت اسمعیل
ابن جعفر چه موت همه این ائمه معلوم است بیقین پس اگر امامت بایشان منتهی میشد خلو زمان از امام
لازم می‌آمد و بطلان این ثابت شد پس این مذاهب همه باطل باشد و ایضاً دلیل بر بطلان این مذاهب
انقراض اهل این مذاهب است و عدم بقای احدی از آنها و انقراض قائلین بحق تا وقت موعود
محالست و اگر نه بطلان شریعت حقه لازم آید چه بقای شریعت نتواند بود مگر بآنکه جماعتی اقامت آن
کنند و چون اقامت آن کنند اهل آن باشند و حال آنکه بقای شریعت حقه الی یوم الموعود از
ضروریات دین است پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر یکی از مخالفین حق باشد لازم آید یا عدم وجوب
عصمت و نص بر امام و یا خلو زمان از امام و یا انتفای شریعت حقه پیش از وقت موعود و لیکن انتفای
وجوب عصمت و نص و خلو زمان از امام و انتفای شریعت حقه هر سه محال است نتیجه دهد که پس حقیت مذاهب مخالفین
با جمیعهم محال است و هو المطلوب و چون حقیت مذاهب مخالفین محال باشد بطلانش ثابت باشد
مذهب امامیه اثنا عشریه حق باشد و الا لازم آید خرق اجماع مرکب و خروج حق از میان امت محمد
و این محال است پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محال است
نتیجه دهد که پس مذهب امامیه اثنا عشریه بر حقیت و هو المطلوب و مذهب زیدیه نیز بعدم ادعای عصمت باطلست
چه زیدیه قایل بوجوب عصمت نیستند و بعضی از متاخرین ایشان که مدعی آن شده خلاف اجماع کرده

از مذاهب صح

و چون بطلانش ثابت باشد صح

محال باشد و اصحیت که مذهب امامیه اثنا عشریه حق باشد بنابر آنکه اگر صحیح مذهبی دیگر حق نیست چنانکه دانسته شد لیکن خرق اجماع مرکب است و خروج حق از امت

چه دعوی عصمت اشخاصی کرده که پیش از او جمیع امت متفق بودند بعدم عصمت‌شان و حال آنکه ادعای عصمت
می ادعای نص و ظهور معجزه کرده و این ظاهر البطلان است چه عصمت بدون نص و اظهار معجزه
متحقق نتواند شد دلیل دیگر بر تعین ائمه اثنا عشر اجماع شیعه است و بیانش موقوف است بتمهید مقدمه
و آن چنان است که امت بعد از آنکه متفق شده اند در حجیت اجماع مختلفند در وجه حجیت اجماع جمهور شیعه
قایلین بوجوب وجود معصوم بر آنند که وجه حجیت اجماع اشتمال اوست بر قول معصوم که واجب است وجود
او در هر زمان و جمهور اهل سنت که قایل بوجود معصوم نیستند بر آنند که وجه حجیت اجماع امتناع اتفاق امت
بر خطا عقلا او سمعا اکثر بر آنند که امتناعش سمعی است و مستندند باحادیثی که دال است بر عدم اجتماع امت بر خطا
و بعضی بر آنند که عقلی است و این مذهب ظاهر البطلان است چه خطا بر هر یک هرگاه جایز باشد بر مجموع
نیز جایز خواهد بود چه در موضع حکم کل و حکم آحاد یکی باشد لا محاله چه خطا و صواب امری نیست که متعلق بمجموع
من حیث المجموع تواند بود که متعلق بمعروض هیئة اجتماعیه است و فرق میان هر یک از آحاد و جمیع آحاد
بمعنی معروض هیئات اجتماعیه نیست پس هرچه بر هر یک از آحاد جایز باشد بر مجموع نیز جایز باشد
و آنچه گفتیم منتقض نشود بمتواتر چه تواتر چون مستند باحساس است عقل حکم کند بامتناع اتفاق جمع کثیر بر غلط
حتی عادة و اجماع چون در معقولات نظریه است جمع نباشند اتفاق جماعت هرچند در نهایت کثرت
باشند بر خطا در نظر بنا بر عروض شبهه بر جمیع را و همچنین مذهب اکثر نیز باطل است چه بر تقدیر صحت احادیث
تواند بود که عدم اجتماع امت بر خطا بنا بر آن باشد که واجب است در هر زمان وجود معصومی در میان امت
نه بنا بر آنکه اتفاق همه بر خطا با وجود جواز خطا بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که حق مذهب شیعه است
پس چون حجیت اجماع بنا بر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه با وجود مخالفت جمیع اهل سنت که انکار امامت کنند حجت باشد
نسبت با آن معصومی که واجب است وجود او لا محاله در میان فرقه شیعه باشد و امام شیعیان باشد پس تواند
بود که قول او در میان قول مجموع شیعه باشد و هر گاه قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه باشد پس اجماع شیعه حجت باشد
و هو المطلوب و بعد از تمهید این مقدمه گوییم چون اثبات عصمت و امامت علی علیه السلام بدلایل عقلی و نقلی صحت
باجماع شیعه پس گوییم اجماع شیعه منعقد است باین که امام بعد از علی ابن ابی طالب حسن بن علی است علیهما السلام
و اجماع شیعه حجت است بسبب دخول معصوم در میان ایشان که عصمت و امامتش بدلیل غیر اجماع ثابت شده

پس حسن امام باشد





پس حسن امام باشد و همچنین اجماع شیعه منعقد است بر امامت حسین بعد از حسن علیهما السلام پس حسین
امام باشد و بعد از حسین علیه السلام شیعه دو فرقه شدند بعضی قایل شدند بامامت محمد بن الحنفیه و بعضی
علی ابن الحسین و چون مذهب قایلان بامامت محمد بن حنفیه باطل است بدلیلی که دانسته شد پس معصوم
که در میان شیعه داخل بود در میان آن جماعت از شیعه داخل نتواند بود لاستلزامه بطلان قول المعصوم
پس داخل باشد در فرقه که قایلند بامامت علی ابن الحسین پس علی ابن الحسین امام باشد و بعد از علی بن الحسین
فرقه محقه مختلف شدند بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین و بعضی بامامت محمد بن علی الباقر
علیه السلام و چون مذهب زیدیه باطل شد پس امامت محمد الباقر حق باشد بنا بر اجماع فرقه محقه و فرقه محقه
متفقند بر امامت جعفر بن محمد بعد از محمد بن علی پس جعفر بن محمد امام باشد و در ثانی فرقه محقه مختلف شدند
بعضی وقف کردند بر جعفر و بعضی قایل شدند بامامت اسمعیل بن جعفر و بعضی بامامت موسی بن جعفر و وقف
بر جعفر و امامت عبد الله و اسمعیل باطل است پس موسی بن جعفر امام باشد و قایلین بامامت موسی نیز
مختلف شدند بعضی وقف بر موسی کردند و بعضی بامامت علی ابن موسی قایل شدند و چون وقف بر موسی
باطل است پس علی ابن موسی امام باشد و بعد از او متفق اند بر امامت محمد بن علی پس او امام باشد
و بعد از او بامامت علی ابن محمد پس او امام باشد ~~و بعد از او بامامت علی بن محمد پس او امام باشد~~
و بعد از او بامامت حسن بن علی پس او امام باشد و بعد از او مختلف شدند بعضی قایلند بامامت جعفر برادر حسن
و دیگران بامامت محمد بن الحسن الخلف القائم و چون امامت جعفر بموت او و انقراض قایلین بامامتش
باطل است پس محمد بن الحسن علیه و علی آبائه السلام امام باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر تعین ائمه ظهور معجزه است
چه متواتر است در میان امامیه که هر کدام از ائمه اثنا عشر دعوی امامت کردند و اظهار معجزه نمودند
و پیشتر دانستی که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر کدام امام باشند معصوم نیز باشند چه امامت
بی عصمت متحقق نتواند شد و هو المطلوب **فصل پنجم** در بیان غیبت صاحب الزمان علیه السلام که امام ثانی
عشر از ائمه اثنا عشر است صلوات الله علیهم اجمعین بدانکه چون ثابت شد بنقل متواتر حصر ائمه در عدد
اثنا عشر و ثابت شد نصوص متواتره و مرتبه ثانی عشر محمد بن الحسن العسکری علیه السلام و ثابت شد امتناع خلو
زمان از تکلیف از امام معصوم پس واجب است که امام ثانی عشر محمد بن الحسن موجود و حی باشد و امام زمان باشد

بامامت عبد الله بن جعفر و بعضی

و چون او امام باشد

تا انتهای زمان تکلیف پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر محمد بن الحسن موجود نباشد لازم آید خلو زمان
از امام یا بطلان انحصار ائمه در اثنا عشر لیکن خلو زمان و بطلان انحصار هر دو محال است نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن
موجود است دلیل دیگر است درین زمان بر سه مذهبند بعضی قائل نیستند بوجود امامی و بعضی قائلند بوجود
امامی معصوم منصوص علیه که محمد بن الحسن است و چون ثابت شده وجوب عصمت و نص بر امام باطل
شد مذهب دویم نیز پس اگر مذهب سوم نیز باطل باشد لازم آید اتفاق امت بر خطا و خروج حق از میان
امت و این باطل است بالاتفاق پس مذهب سیم حق باشد و محمد بن الحسن موجود و حی و امام باشد پس بطریق
قیاس استثنائی گوئیم هرگاه اتفاق امت بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن موجود باشد لیکن اتفاق امت
بر خطا محال است نتیجه پس محمد بن الحسن موجود است و هو المطلوب دلیل دیگر محمد بن الحسن امام بود بنص متواتر
پس معصوم نیز بود و نص نکرد بر امامت دیگری بالاتفاق و نیز ممتنع بودی عدم نقلش عادة لیکن منقول
نشده مطلقا پس باید که الآن نیز موجود باشد که اگر موجود نبودی واجب بودی بر وی نص بر دیگری و ترک
واجب از معصوم ممتنع است پس باید که محمد بن الحسن موجود باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم محمد بن الحسن
که امام معصوم بود هرگاه نص بر دیگری نکرده باشد واجب است که موجود باشد لیکن نص بر دیگری نکرده نتیجه
پس موجود باشد و هو المطلوب و چون ثابت شد بدلایل ثلثه وجود محمد بن الحسن پس باید که غایب باشد که اگر
ظاهر بودی معروف بودی لیکن معروف نیست پس غایب باشد پس هرگاه امام معصوم موجود و غایب
باشد بر ما نیست بیان سبب غیبت او بر سبیل تفصیل و معلوم است علی الجمله که سبب غیبت از جانب امام
نیست بنا بر آنکه معصوم است و واجب است بر او ظهور و قیام بامر امامت و اقامت شرایع و ترک واجب
از معصوم ممتنع پس سبب غیبت امام از طرف رعیت باشد بنا بر عدم نصرت پس هرگاه متحقق نشود
ظن نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب نشود اگر سؤال کنند که وجوب وجود امام در هر زمان
بنا بر آنست که لطف است و وجود امام و لطف وقتی متحقق شود که امام ظاهر باشد پس با غیبت امام لطف که
متحقق تواند شد و چه فرق باشد میان آنکه امام موجود نباشد و آنکه موجود باشد و متصرف در امور نباشد
جواب گوئیم چنانکه اگر امام ظاهر باشد و کسی اطاعت وی نکند هیچ شک نیست که قدحی در لطف بودن
امام حاصل نشود کذالک غایب بودن امام هرگاه بسبب غیبت خوف اعادی و عدم نصرت رعیت باشد

و بعضی قائلند بوجود امامی که مدعی
عصمت و نص برای او نیستند
امتناع
خلو زمان از امام باطل شد
مذهب اول چون ثابت شد
صح

ضرری



ضرری بلطف بودن امام نتواند کرد چه عدم نصرت در صورت غیبت بمنزله عدم اطاعت در صورت
و فایده این لطف باین ظاهر شود که هرگاه امام موجود باشد و غایب هر آینه تعذیب خدای تعالی
مر عاصیان را که سبب غیبت امام از جانب ایشان است عقلا قبیح نخواهد بود چنانکه در صورت
ظهور امام و عدم اطاعت وی بخلاف آنکه امام اصلا موجود نباشد چه در این صورت تمام نشود دلیلی که
گفتیم نسبت بمخالفین است و جماعتی که نصرت ایشان مبذول نیست بر تقدیر ظهور یا علم امام نزد اما
نسبت بشیعیان که نصرت ایشان همه معد و مهیاست لطف بجهت ایشان در غیبت امام نیز بسیار است
مثل صبر کردن بر حرمان ملازمت امام و منتظر فرج بودن و از قبایح اجتناب بنا بر اعتقاد وجود امام و امکان
ظهور و تمکن او بر اقامت حدود در هر لحظه و مانند آن و اما طول عمر صاحب الزمان علیه السلام هیچ شبهه
نیست که در امکان آن و بر تقدیر یکه ممتنع عادی باشد درین زمان از مقوله خوارق عادات است که ثابت
شده خوارق نیز در غیر انبیا و بالجمله هرچه بدلیل ثابت باشد استبعادات عادی منافی آن در غیر انبیا نتواند بود
فصل ششم در احوال ائمه جور و وجوب برائت از ایشان چون معلوم شد اعیان ائمه که منصوصند
از جانب خدای تعالی و رسول و واجب العصمه و مفترض الطاعه پس هر که دفع ایشان از مراتب
و منازلی که خدای تعالی بجهت ایشان مقرر داشته نماید و خود بجای ایشان بحیله یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد
و هر که اعانت او نیز کند کذالک کافر باشد باجماع امامیه و بنا بر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوت باشد
و دافع نبوت لامحاله کافر است پس دافع امامت کافر باشد بیانش آن است که همچنانکه شریعت محتاج است
بنبی در حدوث و ابتدا کذالک محتاج است بامام در حفظ و بقا و عقل فرق میان این دو صورت
نکند و وجوب هر دو بدلایل عقلیه قطعیه ثابت شد و مؤید این است حدیث مَن ماتَ وَلَم یَعرِف امامَ
زمانِه ماتَ میتةً جاهلیة که مخالف و موافق متفقند در صحت آن و همچنین حدیث حَربُکَ یا عَلی حَربی
و سِلمُکَ سِلمی و شک نیست که میته جاهلیه میته کفر است و کذالک حرب نبی کفر است پس هرگاه جاهل
بامام کافر باشد بمقتضای حدیث اول جاحد و محارب امام و دافع او از مرتبت امامت بطریق اولی
کافر باشد و از آنچه گفتیم که امامت اصلیست از اصول دین مثل نبوت پس خلفا ثلثه ~~باشد~~ متقدمه
بر امیر المؤمنین علیه السلام و خامس منازع و سایر منازعین و همچنین خلفای بنی امیه و بنی العباس

لا محاله
تعذیب قبیح باشد بسبب آنکه
حجت خدا بر بنده در این صورت
صح

ثابت شده

وجماعتی که اعوان وانصار ایشان بوده اند در امر خلافت همه مقطوع الکفرند بلا شبهه وواجب است
براءت از ایشان ولعن بر ایشان چنانکه واجب است براءت ولعن بر مثل ابوجهل وعتبه وشیبه
از مشرکان قریش که محاربه با حضرت رسول کرده اند ودفع او از مرتبه رسالت خواستند وبعضی از علمای
ما رضوان الله علیهم استثنا کرده اند از خلفای بنی امیه معاویة بن یزید وعمر بن عبد العزیز را بنابر ترک
خلافت از اول ورد فدک از ثانی وَلا یَخفی قُربه مِنَ الصَّواب وَاِن کانَ لَفظَة قاطِبَة فی قَولِ المَعصومِ فی
لَعنِ بَنی اُمَیَّة اللّهُمَّ العَن بَنی اُمَیَّة قاطِبَة مُنافیة بِحَسَبِ الظّاهِر واما مخالفین که معتقد امامت ائمه ضلال اند اگر از اهل جحود
وعناد باشند شک نیست در کفر واستحقاق ایشان لعن را والا اگر ارباب شبهه یا عوام باشند حال ایشان
در آن مرتبه نیست اگر چه بنابر آنکه خالی از تقصیر نیستند معذور نخواهند بود اما اگر قاصر باشند از درجه تقصیر
معذور توانند بود اگر سؤال کنند که اگر جماعت مذکوره کافر بودند چرا جاری نمیشود بر ایشان احکام کفر
مِن مَنعِ المُوارَثَة وَالمُدافَنَة وَالصَّلوةِ عَلَیهِم وَاَخذِ الغَنیمَة وَاتّباعِ المُدبِر معلوم است که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام
در وقت قدرت اجرای هیچیک از این احکام نکرد جواب گوییم که احکام کفر مختلف باشد چه حکم حربی
غیر حکم ذمی باشد در قبول جزیه وتقریر بر دین خود وعدم آن باتفاق ودر جواز نکاح واکل ذبیحه وعدم آن
نزد مخالفین پس تواند بود که این نوع از کفره که مظهر شهادتین باشند حکمشان غیر حکم سایر کفار باشد
در احکام مذکوره ومعتزله نیز قایلند بکفر مجبره ومشبهه با آنکه احکام کفر بر ایشان جاری کرده اند باب پنجم در معاد
ومراد از معاد اعاده کردن است یعنی وجوب زنده کردن خدای تعالی جمیع مردگان مکلفین را در روزی که
معروف است بروز قیامت وحاضر کردن همه را در موقف واحد بجهت حساب اعمال وحکم کردن
بدخول کافران وعاصیان بدوزخ که عبارت از داری است مهیا بجهت رسانیدن عقاب وبدخول
مؤمنان ببهشت که عبارت از داری است آماده بجهت ایصال ثواب ومقصود از این باب در چند فصل
مبین گردد فصل اول در بیان وجوب معاد وصحت اعاده بدانکه معاد در لغت بمعنی بازگشت است ومراد
در اینجا بازگشت روح است ببدن بعد از مفارقت از او واز ضروریات دین است وجوب بازگشت روح بسوی
بدن در روز قیامت برای دریافتن جزای عملی که در دار دنیا کرده باشد وعقل نیز دال است بر وجوب
معاد بنا بر وقوع وعد بثواب ووعید بر عقاب چه واجب است وفا کردن بوعد ووعید وآن موقوفست

بازگشتن روح



بازگشتن روح ببدن ونیز حکمت مقتضی وجوب معاد است والا امر بطاعات ونهی از محرمات عبث
بودی ووعده وعبث از خدای تعالی ممتنع پس امتناع موجب ایصال ثواب وعقاب است وایصال
موقوف است بمعاد پس معاد واجب باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر معاد واجب نبودی وعد ووعید
باطل وامر ونهی عبث بودی لکن بطلان وعد ووعید وعبث بودن امر ونهی ممتنع است نتیجه دهد که پس
معاد واجب است اگر سؤال کنند که وجوب معاد فرع صحت اعاده است واعاده روح ببدن صحیح
نتواند بود چه اگر جایز باشد یعنی بدن اول خواهد بود واین محال است بنابر انعدام بدن اول وامتناع
اعاده معدوم بعینه بالضروره ویا مثل بدن اول واین نیز ممتنع است والا لازم آید که مثاب ومعاقب
غیر عاصی ومطیع باشد واین ظلم است وقبیح جوابش بر دو وجه است یکی بر مذهب محققین که قایلند بتجرد
روح وبقای وی بعد از موت بدن پس گوییم بدن بعد از مفارقت روح معدوم نشود بحسب صورت
وباقی باشد بحسب ماده ودر وقت اعاده فایض شود بر ماده بدن صورتی مثل صورت اول وتعلق
گیرد بآن بدن معاد روحی که مجرد است وباقی است بالتشخص وتشخص شخص انسانی نیست مگر بتشخص نفس
ناطقه که روح عبارت از اوست ودر تشخص نفس ناطقه ماده بدن دخلی نیست با صورت او مانند با صورتی معین
نمی بینی که شخص طفل بعینه همان شخص کهل وشیخ است با آنکه بدن کهل وشیخ بعینه بدن طفل نیست پس
هر گاه روح مثاب مثلا بعینه روح مطیع باشد که باقی است با آن تشخص وماده بدنش بعینها ماده بدن
وی لازم نیاید که مثاب غیر مطیع باشد چنانکه لازم نیست که کهل مثلا غیر طفل باشد وجه دوم بر مذهب جماعتی که
قایل نیستند بتجرد روح بلکه روح را قایم دانند ببدن وفانی دانند بموت بدن لیکن گویند که بدن
بعد از موت منعدم نشود بلکه متفرق شود اجزای وی وآنچه معدوم شود بسبب موت حیات بدن باشد
که مشروط است باجتماع اجزای متفرق شده مجتمع شود باز حیات یابد وشخص همان شخص اول باشد بعینه
چه مجرد تفرق اجزای جسم را موجب زوال تشخص وی ندانند واین هر دو جواب بنابر تسلیم امتناع
اعاده معدوم است بعینه ودر میان مردم جماعتی هستند که قائل نیستند بامتناع مذکور وکار
بر ایشان لا حجه ایشان باشد ومحتاج بجواب نباشند وباید دانست که آنچه گفتیم در وجوب معاد دلالت کند بر وجوب
معاد جسمانی بنابر آنکه ثواب وعقاب موعود ثواب وعقاب جسمانیست وایصال ثواب وعقاب

بدن ودر روز قیامت
چون اجزای صح

جسمانی لاجرم که موقوف است با عاده بدن است بسبب آنکه روح بواسطهٔ بدن قبول لذت و الم جسمانی
تواند کرد و ظاهر است که ثبوت لذت و الم جسمانی منافی ثبوت لذت و الم روحانی نیست چنانکه
مذهب محققین قایلین بتجرد نفس ناطقه است پس حق ثبوت روحانی و جسمانی هر دو باشد اما روحانی
بنا بر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از مفارقت از بدن و التذاذ وی بکمالات حاصله از علم و عمل
و تألم وی از ضد کمالات و اما جسمانی بنا بر آنکه وجود بقای وعد و وعید که موجب ایصال ثواب و عقاب
جسمانی است و چون صحت اعتقاد دین موقوف باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست و این رساله
منحصر است در ذکر اعتقادات دینیه لهذا از اثبات تجردات نفس ناطقه و بیان تفصیل لذات
و الام روحانی اعراض لازم شد تا خلاف شرط لازم نیاید و اگر کسی را ذوق اطلاع بر امثال این
مسائل باشد رجوع بکتب مراد کند **فصل دویم** در بیان وعد و وعید و ثواب و عقاب و جنت و نار و غیر
امور اخروی بدانکه وعد عبارت است از اخبار بوصول نفع بموعود و وعید از اخبار بوصول ضرر بموعود و نفع اگر
مستحق باشند و مقارن تعظیم و اجلال آن را ثواب گویند و اگر مستحق باشند و غیر مقارن بتعظیم عوض گویند
و اگر غیر مستحق باشند تفضل گویند و ضرر اگر مستحق باشند و مقارن اهانت و استخفاف بود عقاب گویند پس
ثواب نفع مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرر است مستحق مقارن استخفاف و وجوب ثواب عقلی است
چه ثواب در برابر فعل مکلف به و ترک منهی عنه است که مشتمل لاجرم است بر مشقت و الزام امور شاقه بدون
منافع عظیمه قبیح است عقلا و نفع عظیم اعظم از مقارنت تعظیم نتواند بود و مجرد نفع که عوض باشد هر چند عظیم بود نفع ۲
بس که در برابر مشقت تکلیف نباشد پس الزام آن مشقت قبیح باشد لاجرم و اما وجوب عقاب حق آن است
که عقلی نیست چه برای انزجار از قبائح و اخلال بواجبات استحقاق عقاب و احتمال آن کافی است
بلکه وجوب عقاب سمعیست و مجمع علیه و واجب است خلوص ثواب از شایبه ضرر و خلوص عقاب از
شایبه نفع اما خلوص ثواب بسبب آنکه اگر خالص نباشد اتم از عوضی که خالص شد نخواهد بود و در برابر مشقت
تکلیف نتواند واقع شد و اما خلوص عقاب بسبب آنکه در انزجار ادخل باشد لاجرم واجب است دوام ثواب
عقلا چه احتمال انقطاع شایبه است که واجب است خلوص ثواب از آن و اما دوام عقاب حق آن است
که عقلی نیست چون اصل عقاب و احتمال انقطاع موجب عدم خلوص نیست چه احتمال دوام که منافی

آن است





آن است بلکه سمعی است و مختلف فیه و حق دوام اوست برای کفار و انقطاع وی از فساق اهل ایمان
اما دوام وی برای کفار لدلالة القرآن علیه و لانه ظاهره لا یقبل التاویل و اما انقطاع وی از فساق بنا بر استحقاق
ثواب بایمان و سایر اعمال خیر و وجوب دوام ثواب پس مقدم نتواند بود بر عقاب و مجمع
نیز نتواند بود با عقاب پس لابدست تقدیم عقاب و انقطاع وی برای ایصال ثواب و اما حقیقت جنت
و نار که یکی دار ثواب است آماده برای ایصال ثواب و دیگری برای ایصال عقاب از ضروریات دین است
و تحقق فی الجمله مجمع علیه و اما وجود جنت و نار الآن مختلف فیه است و حق وجود است الآن لدلالة
الظواهر علیه مع عدم المعارض الذی یصلح للمعارضة و اما عذاب قبر اجماعی است فی الجمله و خلافی که بعضی
کرده اند بعد از تحقق اجماع بر وقوع آن صادر شده و از درجه اعتبار ساقط است و اما وقوع عفو عقلی و نقلی
خلافی است و بعضی برانند که قریب بقیام الساعه واقع خواهد شد و هر چه در باب امتناع عذاب قبر گویند
مجرد استبعاد است و هیچ گونه امتناعی متصور نیست و اما سؤال و حساب اعمال و نشر صحایف در روز
قیامت و امتحان میزان و صراط و استشهاد جوارح جمیع این امور اجماعی است و قرآن و حدیث شاهد
بر آن پس واجب است اعتقاد بجمیع آنها **فصل سیم** در بیان ایمان و اسلام و کفر و فسق و نفاق بدانکه ایمان ۳
شک نیست که معنی ایمان بحسب لغت تصدیق و اذعان است کما قال تعالی حکایة عن اخوة یوسف
و ما انت بمؤمن لنا یعنی تو تصدیق ما نمیکنی و باور نمیداری سخنی را که ما میگوئیم و قال تعالی یؤمنون بالجبت
و الطاغوت یعنی تصدیق میکنند و باور میدارند سخن کاهنان و ساحران و مبطلان را و در عرف کسی به بد
در حق و راست خود فلان یؤمن بکذا و فلان لا یؤمن بکذا و مانند این بسیار است و اما بحسب شرع
علما را شیعه برانند که تصدیق بقلب است مر پیغمبر را صلی الله علیه و آله فی جمیع ما جاء به من عند الله ضرورة
بدون اعتبار لسان و قریب باین مختار شیخ الطایفه ابو جعفر طوسی است رحمة الله علیه فانه قال
الایمان هو التصدیق بالقلب و لا اعتبار بما یجری علی اللسان و کل من کان عارفا بالله و بنبیه و بجمیع ما اوجب الله
علیه من معرفته فهو مؤمن و بعضی برانند که ایمان مجرد اقرار بلسان است و بعضی برانند که ایمان مجموع
تصدیق بقلب است با اقرار بلسان و این مختار محقق طوسی است قدس سره و بعضی از اصحاب
ما برانند که مجموع تصدیق بقلب و اقرار بلسان و عمل بجوارح است و دلالت کند برین فعل بسیاری

از احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین و معتزله برآنند که ایمان عبارتست از طاعات با فرایض
به تنهائها کما هو مذهب بعضهم و با فرایض با نوافل کما هو مذهب الآخرین و شیخ طوسی استدلال کرده بر
مختار خود باین که ایمان در لغت نیست مگر بمعنی تصدیق قلبی و اصل عدم نقلست و دلیلی نیست بر نقل و در لفظ
شرع هر چه دلیلی نیست بر نقلش از آن جهت حملش بر معنی لغوی غایتش در لغت هر تصدیقی ایمان است و در شرع
ایمان نیست مگر تصدیق مخصوص اگر گویند که در عرف تصدیق قلبی نشود مگر بقول لسان پس واجبست اعتبار قول
لسان در ایمان جواب گوئیم که تصدیق قلبی بدون قول نیز فهمیده شود چنانچه در اخرس چه در عرف اخرس
و ساکت را نیز مؤمن گویند و استدلال کرده محقق طوسی بر اعتبار اقرار لسان در مفهوم ایمان بقوله تعالی
جحدوا بها واستیقنتها انفسهم یعنی انکار کردند کافران با آنکه یقین داشتند پس اگر تصدیق قلبی که استیقان است
نفس کافی است از آنچه مذکور است در عقول که اگر اهمال نظر نکنند خواهند یقین داشت نه آنکه بالفعل یقین
داشته اند و تصدیق و اذعان آن کرده‌اند و دیگر آنکه مراد تصدیق قلبی است که ظاهر شود است یا [illegible] لسان
و یا بتواتر چنانکه در اخرس و ساکت نه تصدیق قلبی که بر تقدیر وقوع ظاهر خلاف آن باشد چنانکه در کفار
معاند پس حق آنست که حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی چنانکه مختار شیخ طوسی است لیکن اعتبار لسان بلکه سایر جوارح
نیز ضرورست برای ظهور تصدیق قلبی و صحت اطلاق لفظ مؤمن بر کسی که ظاهر نشود از او تصدیق قلبی یا ظاهر شود
منافی تصدیق قلبی و با آنچه گفتیم تاویل توان کرد آنچه وارد شده در احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
که ایمان مثبوثست بجمیع جوارح بدن و سایر احادیثی که دلالت بر اعتبار عمل جوارح در ایمان و چون حقیقت
ایمان معلوم شد حقیقت کفر مقابل آن باشد اعنی عدم ظهور تصدیق قلبی بچیزی که واجبست تصدیق بآن
اعم از آنکه متحقق تکذیب قلبی باشد و یا هیچیک از تصدیق و تکذیب متحقق نباشد پس اگر با تکذیب قلبی اظهار تصدیق
کند منافق باشد و اگر با عدم تصدیق و تکذیب اظهار تصدیق کند مسلمان باشد نه مؤمن کقوله تعالی قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا پس اسلام اعم باشد از ایمان بحسب تحقق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق متباین باشند
چه اسلام اقرار بزبان باشد با عدم تکذیب قلبی اعم از آنکه تصدیق قلبی باشد یا نباشد و نفاق اخص باشد از کفر کذلک
چه نفاق تکذیب قلبی باشد با اظهار تصدیق و اما فسق در لغت بیرون آمدن است از چیزی دیگر و اما بحسب شرع فقال
المحقق الطوسی قدس سره هو خروج عن طاعة الله تعالی مع الایمان وقال الشیخ الطوسی رحمة الله علیه هو عندنا عبارة عن کل معصیة

فهمیده

نفس عبارتست از آنست کافی بودی اسناد جحود بایشان نکردی و جواب آنست که استیقان

شرعا چه اجماعی است عدم صحت اطلاق مؤمن

و در لغت داخل شدن در چیزی



سواء کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله کلها کبائر وانما تسمی صغایر بالاضافة الی ما هو اکبر منها وهی کبیرة
بالاضافة الی ما هو اصغر منها ومذهب شیخ اقربست بتحقیق چه تخصیص فسق بمؤمن وجهش معلوم نیست بلکه تحقیق آنست
که معاصی کافر نیز فسق است و خدای تعالی کافر را فاسق خوانده است کما فی قوله تعالی والکافرون هم الفاسقون
فصل چهارم در بطلان احباط و جواز عفو و وقوع شفاعت بدانکه جماعتی از معتزله قائلند بتحابط میان طاعت
و معصیت یعنی گویند که طاعت زائل کند معصیت سابقه را و معصیت زائل کند طاعت سابقه را پس اگر هر دو مساوی باشند
نه طاعت ماند و نه معصیت و اگر یکی زاید باشد بر دیگری بقدر زیادتی باقی ماند و علمای امامیه و سایر محققان
قائلند ببطلان تحابط چه مزیل شیء باید که ضد او یا منافی او باشد و منافاتی نیست میان طاعت و معصیت
که مانع باشد از اجتماع در محل واحد چه فعل واحد تواند بود که باعتباری طاعت باشد و باعتباری معصیت چه جای
آنکه هر کدام فعلی دیگر باشد و همچنین منافاتی نیست میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب چه بدیهی است
جواز بودن شخص واحد هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب چنانکه تواند بود هم مستحق مدح و هم مستحق ذم و دیگر آنکه
مستلزم ظلم است لامحاله چه در صورتی که معصیت مساوی طاعت باشد یا زاید بر او لازم آید که اصلا ثواب نیابد
بلکه عقاب هم بیابد و حال آنکه مستحق ثواب بود بفعل طاعت چنانکه دانسته شد و بقوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة
خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره و استدلال مخالف بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات باطل است چه مراد آنست
که کثرت حسنات موجب آن شود که دیگر سیئات نکند نه آنکه سیئات کرده زائل شود و همچنین استدلالش بقوله تعالی
ولا تبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی و قوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجهروا له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان
تحبط اعمالکم و قوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک چه مراد آنست که اعمال خود را بوجهی واقع نگردانید که مستحق ثواب
شوید و عمل شما بآن باطل شود چه صدقه بر وجه من و اذی باطل است و حضور مجلس نبوت و شرف خدمت حضرت
رسالت که بهترین اعمال تواند بود هرگاه با رفع اصوات و جهر اقوال باشد که هر آینه موجب سوء ادب و کراهت
آن حضرت است لامحاله از درجه اعتبار ساقط و زائل باشد و هر عملی که بهتر از آن متصور نبود هرگاه بر وجه اشراک واقع شود
البته با عدم مساوی باشد و قوی‌تر شبهه ایشان آنست که چون واجب است خلوص ثواب و عقاب پس اگر استحقاق
هر دو باقی باشد خالی از آن نیست که مستحقان یا مجتمع باشند یا متعاقب پس اگر مجتمع باشند لزوم عدم خلوص ظاهر است
و اگر متعاقب باشند محل خالص نباشد از شوب منتظر لامحاله و جوابش آن است که محل هرگاه معاقب باشد تواند بود که [illegible]

عقاب جانی منتظر نگذارد و احتمال انقطاع و تعقب ثواب بخاطر نرسد که بامید آن استراحت حاصل شود
و چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب هیچ زایل نتواند شد بدون توبه مگر بتفضل و عفو الهی
و یا بشفاعت و خلافی نیست در جواز عفو از صغایر مطلقا و از کبایر بعد از توبه لیکن در جواز عفو از کبایر بدون توبه
خلافست و حق جواز است عقلا و سمعا اما عقلا بنا بر آنکه عفو احسان است چه شک نیست که اسقاط حقوق مستحقه
در حکم ایصال نفع است و ایصال نفع احسان است پس اسقاط حق نیز احسان باشد بلکه بهترین احسانها چه بسیار باشد
که اسقاط مضرتی اعظم از ایصال هر منفعتی باشد و شک نیست در حسن احسان و ایصال منافع بغیر پس شک نباشد
در حسن اسقاط مضرت مستحقه از غیر و چون عفو حسن شد لا محاله جایز باشد و اما سمعا فلقوله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به
و یغفر ما دون ذالک لمن یشاء و ظاهر است که تخصیص این آیه کریمه بصغایر یا کبایر بعد از توبه صحیح نیست اما بصغایر
بنا بر آبای سیاق از آن و اما بکبایر بعد از توبه بنا بر عدم فرق میان شرک و سایر کبایر و عدم تخصیص بعضی
دون بعضی بل یصح التعلیق بمن یشاء و لقوله تعالی قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله
یغفر الذنوب جمیعا و تخصیص بتوبه خلاف ظاهر است با عدم دلیل و ارتکاب خلاف ظاهر بدون دلیل جایز نیست
پس شرک و کفر بیرون رفت باجماع و باقی ماند سایر ذنوب مطلقا در حکم مغفرت و غیر ذالک من النصوص و همچنین
وقوع شفاعت اجماعی است و خلافی در آن نیست لیکن خلاف است که شفاعت بمعنی طلب زیادتی ثواب است برای
مستحقان ثواب کما هو مذهب المعتزله و یا بمعنی طلب اسقاط عقاب برای مستحقان عقاب کما هو مذهب غیرهم
و حق معنی دویم است چه اگر شفاعت حقیقت بود در طلب ازدیاد ثواب لازم می آمد که هرگاه ما دعا کنیم
بجهة ازدیاد درجات حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله توان گفت که شفاعت پیغمبر میکنیم و شک نیست در امتناع این
اطلاق پس شفاعت بآن معنی نتواند بود بلکه بمعنی دویم باشد و حقیقت در آن و قوله علیه السلام ادخرت
شفاعتی لاهل الکبائر من امتی و این خبری است که جمیع امت آن را تلقی بقبول نموده اند و در حکم متواتر است
و ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد منافع بود تخصیص باهل کبایر وجهی نداشت بسبب آنکه چون
احباط باطلست نتوان گفت که ثواب اهل کبایر زایل است یا کمتر و احتیاجشان بازدیاد ثواب بیشتر چه
بسا که صاحب کبیره طاعتش از مؤمن خالی از گناه بیشتر باشد و ثوابش بیشتر پس تخصیص اهل کبائر
نتواند بود مگر بنا بر احتیاجشان باسقاط عقاب و معتزله تمسک کنند بقوله ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع چه اگر







شفاعت بمعنی طلب اسقاط عقاب بودی هر آینه شفیع غیر ظالمین را که مراد عاصیانند نبودی چه غیر عاصی را
عقاب نیست که محتاج بطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بظالمان بودی و نفی شفیع از ایشان وجهی
نداشتی پس باین آیه هم استدلال بر مذهب معتزله نتوانکرد و هم معارضه با حدیث مذکور و جوابش آنست
که منفی در آیه شفیع مطاعست یعنی شفیعی که بر وجه اطاعت قبول شفاعتش باید کرد و منافات ندارد با ثبوت
شفیع مجاب یعنی شفیعی که از روی اجابت شفاعتش قبول کرده شود و ایضا متمسک شده اند بقوله تعالی و ما للظالمین
من انصار چه شفیع ناصر باشد و جوابش آنست که ناصر کسی است که دفع مضرت از غیر از روی نصرت و غلبه کند
بخلاف شفیع که دافع مضرتست از روی خضوع پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضا متمسک شده اند بقوله تعالی و لا یشفعون
الا لمن ارتضی و مرتضی کسی است که افعالش پسندیده باشد پس شفاعت مخصوص غیر فاسق باشد و آن
نتواند بود جز بمعنی طلب ازدیاد ثواب و جوابش آنست که لابد است در من ارتضی از تقدیری و اولی نیست
تقدیر افعاله چنانکه شما میکنید از تقدیر ان یشفع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است تا مطابق قول خدای تعالی شد
که من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه و قوله تعالی لا تغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یأذن الله لمن یشاء پس
برین تقدیر معنی چنین است که شفاعت نمیکنند مگر کسی را که خدا پسندد و خواهد که شفاعت کنند در باره
او

پسندیده بود و فاسق افعالش ع

## فصل پنجم

در وجوب توبه و امر بمعروف و نهی از منکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت بر فعل معصیت
و لازم این ندامت عزم است بر عدم عود بمعصیت پس شک نیست که توبه واجب است عقلا بنا بر آنکه
ندامت بر فعل قبیح واجب است عقلا پس توبه فی نفسها طاعت باشد بسبب استحقاق ثواب لکون
کل طاعة کذالک لا سیما که شرع نیز بر وجوب توبه وارد شده است مثل قوله تعالی توبوا الی الله جمیعا
و قوله تعالی توبوا الی الله توبة نصوحا الی غیر ذالک و اجماع است بر سقوط عقاب با توبه و خلافی در این
نیست لیکن خلافست که وجوب سقوط عقاب با توبه سمعی است که اجماع دلالت بر آن کرده و عقلی
بعضی بر آنند که عقلی است بنا بر آنکه توبه اعتذار است و با اعتذار مواخذه قبیح و شیخ طوسی رحمه الله
بر آنست که سمعی است و منع کرده قبح مواخذه را با اعتذار و حق مختار شیخ است چه با اعتذار ترک مواخذه
حسن است نه آنکه فعل مواخذه قبیح است چه هرگاه مواخذه مستحق باشد مجرد اعتذار رفع استحقاق نکند بلکه
همان استحقاق باقی است بالضروره و با بقای استحقاق مواخذه قبیح نتواند بود بالضروره و اگر کسی استبعاد

کند از آنچه گفتیم قیاس سایر حقوق مستحبه باید کرد تا رفع استبعاد شود اگر گویند صاحب حق هر گاه محتاج باشد
بحق خود طلب حق از او با عتذار قبیح نیست لیکن اگر مستغنی باشد قبیح است جواب گوییم که این فرق وقتی
باشد که سبب حسن مؤاخذه منحصر باشد در احتیاج و لازم نیست چه شاید که مصلحت دیگر بآن مؤاخذه یا مفسده باشد
در ترک مؤاخذه و جمیع افعال الهی از این باب است پس لازم نیست از این که صاحب از او مسلوب باشد طلب حق
از او قبیح باشد طلب حق از او قبیح باشد و نیز خلاف است در این که توبه مسقط عقاب توبه از جمیع معاصی است و با توبه
از هر معصیتی مسقط عقاب آن معصیت و این خلاف فرع خلاف اول است چه هر که قائل است بوجوب
سقوط عقاب بسبب توبه عقلا تواند که قائل شود بسقوط عقوبت هر معصیتی با توبه از آن معصیت و هر که قائل نیست
که اسقاط توبه مر عقاب را سمعیست نه عقلی و دلیل بر آن نیست از سمعیات بغیر از اجماع پس لابد است که قائل
بوجوب توبه از جمیع معاصی چه آنچه اجماع بر آن منعقد است آنست که هر گاه توبه از قبیح بگونه قبحا باشد هر آینه مستلزم
عزم بر عدم عود است مثل آن قبیح فی کونه قبیحا نه تنها در خصوصیات وجوه قبیح و لا محاله این چنین توبه از جمیع قبایح باشد
و مسقط عقاب است و کسی را در این خلافی نیست اما اسقاط توبه از بعضی معاصی بنا بر خصوصیت وجوه قبح او عظم
المستحق علیه من العقاب عقاب آن معصیت را خلافی است نه اجماعی پس چون باطل شد عقلی بودن اسقاط
باطل شد صحت تبعیض نیز کذا قال الشیخ رحمة الله علیهما باید دانست که بر تقدیر عقلیت اسقاط توبه مر عقاب را ظاهر صحت
تبعیض است چه هر گاه با عتذار از او واجب شود قبول توبه در هر اعتذاری واجب خواهد بود مگر اینکه گویند مطلق اعتذار
کافی نیست بلکه با عتذار لابد است از بذل مجهود و آن وقتی متحقق شود که عازم شود بر عدم عود بمطلق قبیح و اسمعی لا محاله
در قبول اعتذار دخل باشد و اما وجوب امر بمعروف و نهی از منکر خلاف است که عقلی است یا سمعی و حق وجوب سمعیست
لدلالة النصوص من القرآن والحدیث علیه و نیز وجوب فی الجمله مجمع علیه امت است و محقق طوسی در تجرید استدلال کرده بر نفی وجوب
عقلی باین طریق که اگر واجب عقلی بودی هر آینه بر خدای تعالی را واجب بودی لان کل واجب عقلی یجب علی کل من حصل فی
حقه وجه الوجوب و اگر بر خدای تعالی واجب بودی پس اگر عمل بآن کردی هر آینه هر معروفی واقع شدی و همه منهی بعمل نیامدی
و لازم خلاف آن نیست و اگر عمل بآن نکردی لازم آمدی که حق تعالی اخلال بواجب کند و این ممتنع است عقلا و لنا کلام فی
هذا المقام لیس هنا موضع ذکره و خلاف است که وجوب آن مخصوص است بامام و یا بر غیر امام نیز واجب است و حق وجوب
آن است بر هر که عالم باشد بحسن معروف و قبح منکر و تجویز تاثیر و اتقاء مفسده کند و هذا آخر ما اردنا ایراده فی هذه الرساله الحمد لله اولا و آخرا